كلمة الوزارة

الدكتور رياض نعسان آغا
وزير الثقافة

اللغات في سورية القديمة

مع كل موسم تنقيب أثري تكبر ثروتنا من المكتشفات الهامة التي تلقي المزيد من الضوء على تاريخ بلادنا، وتضاعف تراث أمتنا غنى وثراء، وفي نهاية العام الماضي (أكتوبر ٢٠٠٨) تمّ اكتشاف العديد من النصب والرقيمات التي تقدم شواهد

جديدة على عظمة الحضارة التي بناها أجدادنا الأوائل الذين كانوا أوّل من اخترع الكتابة، وقد شاقني هذا الاكتشاف المطرد وحفزني (وأنا غير متخصص في علوم الآثار) إلى تأمل السيرة اللغوية في سورية، فأما الكشف الأخير فهو نصب تأسيس الكتلة الحمراء من قصر ماري (رُقم من الطين) يعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، وماري من أهم المواقع الأثرية على ضفاف نهر الفرات (وهي قرب مدينة البوكمال) بقيت منسية أربعة آلاف عام حتى تمّ اكتشافها عام ١٩٣٣، وكان أهم ما اكتشف فيها هو القصر الملكي، وهو أهم قصر أثري في الشرق، وها هي ذي تتوالى الاكتشافات في ماري وفي أرض سورية، وقد زاد عدد الرقيمات المكتشفة في ماري وحدها على اثنين وعشرين ألف رقيم مكتوب عليها ما يكشف تاريخها، فضلاً عن الحلي النادرة التي قدّمنا نماذج منها العام الماضي ٢٠٠٨ في معرض خاص أقمناه في متحف دمشق الوطني بعنوان (بحر من الحلي)، وأما حديث اللغات في سورية، فهو عندي حديث حضارة البشرية الأولى، ولا ينكر أحد من الباحثين أن بلادنا عرفت أقدم اللغات الإنسانية، وأن شعبنا السوري الكنعاني الفينيقي هو الذي اخترع الأبجدية الأولى، وتأتي اللغة الكنعانية في فروع اللغات السامية الأقدم، يربطها نسب عريق مع كل اللغات التي ظهرت في المنطقة، وهي سلسلة متواصلة في شجرة عائلة اللغات السامية كما يرى الباحثون المتخصصون في اللغات القديمة، وهم يقسمون اللغة السامية في أبحاثهم إلى قسمين: قسم يسمونه السامية الشرقية وتضم اللغة الآكادية التي خرجت من

معطفها اللغات البابلية والآشورية. وقسم يسمونه السامية الغربية،وتضم لغة أوغاريت وتصطف معها لغات شهيرة مثل الأمورية والآرامية والكنعانية التي هي أم العربية، وفي القسم الجنوبي للسامية نجد العربية الحميرية والسواحيلية الأفريقية، ويجد الباحثون أن من أهم صلات القربى بين هذه اللغات المفردات المتشابهات وحروف الجر والصوامت، وهناك فريق من الباحثين لا يهتمون بشجرة النسب اللغوي، وإنما يقولون بما يسمونه نظرية الأمواج اللغوية أو الصوتية، وهم يقولون: إن اللغات المتفرعة هي مجرد لهجات وأهم ما في التاريخ من هذه اللغات أو اللهجات هو الكنعانية، وقد تعددت اللهجات فزادت على ستين لغة أو لهجة، وبقيت المجموعة الآكادية قيد الاستخدام الشعبي والرسمي نحو أربعة آلاف سنة، وهي المدونة بالخط المسماري على الألواح الفخارية، وكانت الكتابة الهيروغليفية تشكل مع الكتابة السومرية أشهر لغتين دوليتين، ولكنهما ليستا أبجديتين بل تعتمدان الأشكال التي تصل إلى آلاف مما يجعلها لغة صعبة تماماً كما ننظر اليوم إلى اللغة اليابانية أو الصينية، ولابد من التنبيه إلى الفارق بين الاستخدامات المصطلحية بين اللغة والكتابة والأبجدية..

لقد اخترعت الكتابة بالتأكيد قبل أوغاريت، ولكن العالم عرف الأبجدية عبر اختراع شعب أوغاريت لها اختراعاً محلياً غير مطور عن أبجدية أخرى، ففي أوغاريت رتبت الحروف لأول مرة لاستخدامها وفق أسس محددة، وقد حدث ذلك في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، ويبدو لطيفاً أن نتذكر هنا

تعليق صديقنا الباحث الكبير الراحل جبرائيل سعادة على أبجدية أوغاريت حين قال: (إنه أمر يبعث على التأثر أن نفكر بأن الأطفال اليوم في عدد من بلدان المعمورة يتعلمون استظهار الأبجدية بالترتيب الذي اختاره لها كاتب من أوغاريت منذ أربعة وثلاثين قرناً من الزمن).

وأعود إلى اللغة الآكادية لأذكر القارئ بأن كثيراً من الآثار التي عرفتنا إلى تاريخنا القديم مكتوب بها بخط مسماري، ومن أهم المدونات التي باتت شهيرة قوانين حمورابي في القرن السابع عشر قبل الميلاد، وملحمة جلجامش في القرن السادس عشر قبل الميلاد، ورسائل العمارنة في القرن الرابع عشر قبل الميلاد. ولقد خاطب ملوك سورية أقرانهم المصريين بهذه اللغة، وفي أرشيف تل العمارنة أكثر من خمسمئة رسالة كثير منها مكتوب بالآكادية على ألواح الفخار.

ويجد الباحثون في اللغة الآكادية سمات وخصائص واضحة منها كون جذر الكلمة ثلاثة حروف (وأحياناً تكون أربعة)، وهذا مشترك مع لغتنا العربية، وهي لغة تقبل الحركات على الأواخر كما أنها تعتمد على المد، ويجد اللغويون الاشتقاق فيها بتغيير الحركات، أو بإضافة الحروف الصامتة، ولكن الفعل فيها يأتي في نهاية الجملة.

ولقد وصلت الآكادية المسمارية البابلية إلى ذروة انتشارها في عصر قوة المملكة الآشورية، ويرى بعض الباحثين الغربيين أن الآكادية هي أم اللغة العبرية التي لم تعمر طويلاً، وقد اكتشفت مؤخراً اللغة العمونية عبر أختام

ورسائل وبدت قريبة من العبرية التي هي لغة العهد القديم، ويذكر الباحثون أن النبي أشعيا سمّى العبرية لغة كنعانية.

لقد ماتت اللغة قروناً واستخدم اليهود لغات عديدة محلها مثل «الييدش» و«اللادينو» التي تمّ إحياؤها في القرن الماضي، والعارفون باللغة العبرية يقولون: إن الفينيقية (الكنعانية) شديدة التأثير في العبرية وبينهما سمات مشتركة ومفردات وألفاظ كثيرة، ومع ظهور المسيحية ظهرت الآرامية لغة رسمية وأدبية، وثمة آرامية حديثة هي التي تكلم بها السيد المسيح، وهي ذاتها اللغة التي يتحدث بها أهلنا في مدينة معلولا الأثرية، وقريتان جوارها، وقد حرصنا في وزارة الثقافة على دعم تعليم اللغة الآرامية في معهد متخصص في معلولا، وهي من أجمل المصايف والمواقع الأثرية قرب دمشق، مبنية على سفوح هضاب تحيط بها، ويعود تاريخ هذه القرية (المدينة) إلى القرن العاشر قبل الميلاد، وفيها دير (مار سركيس) ودير (مار تقلا)، وأضرحة بيزنطية منحوتة في الصخر ويقال: إن اسمها (معلى) أي المكان العالي، وهذا الاسم يكشف الصلة العائلية الحميمة بين الآرامية والعربية التي هي كنعانية الأصل، ويبدو واضحاً أن المثقفين في ذاك الزمن كانوا يعرفون اللغات المجاورة، ولدينا في متحف دمشق نص لمعاهدة تجارية تذكرنا بطريق الحرير من الألف الثالثة مكتوبة بثلاث لغات، ولابد أن كنعانيي أوغاريت كانوا يجيدون قراءة المسمارية، وهي على الغالب كما ذكرنا لهجة سامية قريبة من العربية أو مشتركة معها بنسختها ما قبل الفصحى التي نعرفها

اليوم، وقد أكد هذا الفهم العالم الفرنسي «أندريه كاكو» الذي تخصص بهذه اللغة فقال: «إن الأبجدية الأوغاريتية كما هو الحال في الفينيقية والآرامية والعبرية والعربية لهجة تابعة لأسرة اللغات السامية»، وتبدو آثار اللغة الأوغاريتية حية إلى الآن، فثلثا المفردات الأوغاريتية مستخدمة في العربية إلى اليوم، والطريف أن كثيراً من هذه المفردات ما يزال يستخدم في اللغة العامية الدارجة في اللاذقية.

كلمة العدد

«سقراط» الموسيقى العربية

د. علي القيّم
رئيس التحرير

فقدت الأمة العربية، الموسيقار الكبير، منصور الرحباني، الذي أثرى حياتنا الفنية والموسيقية والمسرحية، مع شقيقه الراحل الكبير عاصي الرحباني بالكثير من الأعمال الخالدة في تاريخ الفن والموسيقى والمسرح الغنائي العربي، التي رسّخت لمسيرة عطاء متواصلة استمرت أكثر من ستين عاماً..

لحّن وكتب منصور الرحباني للأرض والحب والإنسان، وكان في كل عمل

أنجزه وقدّمه، شامخاً، مبدعاً، متجدداً وأكثر حيوية وإشراقاً ودهشة، يطوّع الكلمة الشعرية والجملة الموسيقية، لخدمة أهدافه وأفكاره الباحثة عن مجد الإنسان، والمليئة بالرؤى والاكتشافات والآفاق الواعدة، وأقانيم الفرح الثلاثة: (الإيمان والمحبة والرجاء)..

ولد منصور في عام ١٩٢٥، وعاش مع شقيقه عاصي طفولة بائسة قبل أن يشتهرا في عالم الفن، عن هذه المرحلة يقول منصور: «تشرّدنا في منازل البؤس كثيراً.. سكنّا بيوتاً ليست ببيوت، هذه هي طفولتنا..» ويصف ذلك الواقع المرير بعنفوان في ديوان «بحّار الشتي»:

رابي أنا بهالجرد
رابي بحَفَا في البرد
بجبال خلف جبال
ما بيقطعا الخيّال
وما في حدا بيقطع فيا
إلا نحن والصوت والموّال
وشي كم رفّ حجال».

بدأت الانطلاقة الفنية مع شقيقه عاصي من الإذاعة اللبنانية في عام ١٩٤٥، وعندما اقترن عاصي بالسيدة فيروز، شكّل الثلاثة معاً، تجربة غنائية جديدة في الموسيقى العربية، فتحت آفاقاً واسعة كان عمادها التراث العربي الإسلامي والماروني والبيزنطي والفلكلور اللبناني والعربي، وتيارات الموسيقى الكلاسيكية العالمية، ونستطيع القول، من خلال مسيرة العمل الطويلة والمستمرة للأخوين «رحباني» أنهما شكّلا جديداً رائعاً لم يتكرر للأغنية العربية وصل بها إلى رحاب العالمية، وكانا أفضل من رسّخ وقدّم مسرحيات وأوبرات» غنائية في الوطن العربي..

كان للأخوين (رحباني) خطّان موسيقيان واضحان، خط موسيقي عربي أصيل، كان مسؤولاً عنه عاصي انطلاقاً من إتقانه العزف على آلة «البزق»، وخط التوزيع الموسيقي

المتأثر بالموسيقى الغربية الكلاسيكية، الذي كان منصور مضطلعاً به، وإن كانت عند عاصي نسبة لا بأس بها من التأثر بالموسيقى الغربية، على أن تأثر منصور بالموسيقى التراثية مهم جداً، وإذا جمعنا الاثنين، وفق ما يشير إليه الموسيقار سليم سحاب: «باتت نسبة التأثر بالموسيقى العربية التراثية والغربية على المستوى نفسه، وهذا ما يجعلهما توأمين موسيقيين لا غنى للواحد منهما عن الآخر».

❁ ❁ ❁

عرفت منصور الرحباني قبل أن ألتقيه بسنوات طويلة من متابعتي لكل ما أبدع مع شقيقه عاصي من أعمال غنائية وموسيقية ومسرحية رائعة، شكلت الوعي والوجدان والذائقة للأجيال العربية من المحيط إلى الخليج العربي، وكانت محطات مهمة في تاريخ الفن والموسيقى والغناء والمسرح العربي، وصارت على لسان كل إنسان عربي، محطات عشق وحب وأحلام وردية ورسالات سامية(*)..

ثم دارت الأيام، وتمت اللقاءات العديدة في منزله العتيق الجميل المليء بالحب والود، في «أنطلياس»، وفي مكتبي بدمشق، وأمسيات جميلة في بيروت واللاذقية، وبلودان، وفي ندوات أقمناها في «مهرجان المحبة» عن المسرح الرحباني والغناء والموسيقى، وكانت هناك حوارات «تليفونية» استمرت بشكل متواصل حتى الأيام الأخيرة قبل الرحيل المرير والقاسي على قلوبنا جميعاً..

لقد كان يحدثني في هذه اللقاءات الممتعة والحميمة عن مشاريعه وأفكاره وحبّه

(*) وهذه الكلمات آخر ما تلقيته من عائلة الرحباني (مروان وغدي وأسامة) بمناسبة رحيل منصور الرحباني، ومجلس العزاء الذي أقيم بدمشق.

يا صديق منصور الراحل

شكرنا الدائم ومحبتنا الأكيدة لكم، لكل ما بذلتموه في إسعادنا ومساعدتنا أثناء إقامتنا في دمشق. لاهتمامكم بمنصور الغائب الحاضر فينا وفيكم.

لكم كل الحب والزهر والذكريات الحميمة.

لسورية ولشعبها الأبي، ولزنوبيا والمتنبي وللخالد حافظ الأسد وللشام التي قدّم فيها أهم أعماله الموسيقية والمسرحية. وكان دائماً يسمعني شيئاً من شعره والكثير من طرائفه التي تدخل السرور والفرح إلى القلب، مع شيء من الحكمة والتأمل التي ازدادت عنده مع «آخر أيام سقراط» التي وجد من خلالها أنه:

.. حان وقت الصراخ،

وعذابات الإنسان اكتملت

لأن العدالة قلّت في الأرض،

والظالمين أمعنوا بالاعتداء على الحرية!!

وجب أن نستدعي سقراط ليموت من جديد

في ساحة كل مدينة!..

لأن شعب أثينا القديمة، هو كل شعب الأرض، هو أنا وأنتم، فالظلم واحد، والفقر واحد، والضرائب التي أرهقتهم ترهقنا ولأننا مثلهم نقاتل من أجل الخلاص».

كان منصور الرحباني يدرك جيداً في كل ما أبدع من شعر وكلمات أن الكلمة هي السلاح، لذلك وضع أعمق وأبسط الأفكار في مسرحياته الأخيرة: «آخر أيام سقراط» و«حكم الرعيان» و«ملوك الطوائف» و«زنوبيا» و«المتنبي» و«عودة طائر الفينيق» وكان دائم القول: «لا الحقيقة بتتخبّى، ولا الحرية بتتأخر.. وما بيوقف بوح الكلمة، لا خيل، ولا سيوف، ولا عسكر».

في «آخر أيام سقراط» مهّد منصور الرحباني لعمله الرائع: «إذا لم يوقّع الإنسان على كلامه بدمه، لا يثبت هذا الكلام.. الدم حبر الحقيقة»..

عندما يردد الشعب في الفصل الأول من المسرحية: ركعت أثينا.. ركعت أثينا.. ليش يا سقراط.. ليش، يأتي جواب سقراط: «ركعت أثينا لأن أثينا تنازلت عن عظمة أثينا.. ديمقراطيتها غرقت في الفوضى.. المطلوبين حاكمين، والشرفاء محكومين».

وفي «حكم الرعيان» قرع منصور الرحباني بقوة ناقوس الخطر، في المشهد الأخير

من عمله، معلناً تشاؤمه وإحساسه بأن الخراب أصبح وشيكاً، لا بل مرئيّاً: «انتبهوا عالوطن.. انتبهوا.. الوطن عم يطير».. لقد بحث الجميع عن مصالحهم الشخصية على حساب مصلحة الوطن، وكانت النتيجة: «طار الوطن.. طار الكرسي، واللي على الكرسي.. ونحنا ملهيين».

❁ ❁ ❁

منصور الرحباني كان شاعراً كبيراً بامتياز، فمن يدقق في نصوص مسرحياته، وكلمات أغنياته، ودواوينه الجميلة: «أنا الغريب الآخر» و«القصور المائية» و«بحّار الشتي» و«أسافر وحدي ملكاً» وغيرها مما كتب وأبدع، يدرك جيداً أنه عاش عمره يبحث عن الكلمة الصادقة المعبرة عمّا يجول في خاطر وطنه وأمته العربية، من أحاسيس وآمال مشرعة على المستقبل الواعد:

«يا شعبي..
متّحد بالمجد أنا
متّحد بالموت أنا
بالذل بأوجاع الفقراء
ويداك صليبي
تنبسطان
من الجولان
إلى سيناء».

كلماته الرائعة، جعلت مآسينا وأحزاننا أخفّ وطأة، وأكثر اقتراباً من الجمال والحق والحقيقة، وأكثر بحثاً عن الغامض، ومساءلة عن الوجود، وحواراً مع الآخر، يقول منصور في قصيدة مسافات:

• الحرية أداة خطرة
قبل أن تسلّمها لإنسان

عليك أن تعلّمه كيف يستعملها.

• السعادة هي خوفك على لحظتها من الهروب
• الطرائد تأتي حين لا ينتظرها الصياد
• القلب الذي يحبّ كثيراً يتألم كثيراً.
• فرح الأخذ هو فرح العطاء.
• مالُك لا يصبح مالَك إلاّ متى أنفقته!
• خير لي ألا أجد من يحبني، من ألا أجد من أحبّه.
• السعادة قلقة، أما الحزن فمطمئن!

لقد سافر منصور الرحباني إلى العالم الآخر «وحده ملكاً»، حارب المرض، وواجهه دون استسلام، بعد أن أصبحت ينابيعه في الكل، وصار النهر والماء، ونادى العشاق «اتحدوا» وأيقظ طفل الأرض، وقصّ شريط النوم وهرب، ليعود ربيعاً يشرق في آذار، ويقوم برصد أرقام الكون، يتمدّد في كل الشطآن، ويسهر في كلّ الخلجان، ويتنزّه في طرقات مدننا، ويزور حدائقنا، ويدقّ على أبوابنا، يحمل الفرح الآتي الذي انتظرناه طويلاً..

«سافر وحده ملكاً»، بعد أن فصل الأشياء عن ظلالها، بعد أن كان البحر يبدأ من «أنطلياس» وصارت في منصور تنتهي البحار.. لقد حمل معه بيوت الطفولة، والطرقات التي مشى عليها الأنبياء، وجمع في حقائبه عبير الورد وأمطار تشرين.. لقد نسج من خيوط يأسنا كفن الرحيل، وتركنا نسافر في عمق اللحظات المتسارعة نحلم بالأمل، وصورة الوطن الجميل الذي تحاول خفافيش الظلام تشويه معالمه وألوانه الزاهية المتألقة..

❋ ❋ ❋

ينتمي منصور الرحباني إلى سلالة شعراء الليل، صباحاته ندى، شعره رقيق ومتوتر، رقراق وأدق تعبيراً من المجهر، ينتهي الموسيقي في منصور حيث يبدأ الشاعر، يستمر حتى في خضم السخرية، في مطاوي الظنون، وأعماق البراري، إنه بضعة شعراء، واحد

للعشق، واحد للأرض، واحد للدهشة، واحد للشك.. كان تارة طفلاً محنكاً، وطوراً خبيراً هاوياً، يرتعب ويراقب ويضبط ويتشيطن كالأطفال، ويختبئ كالأطفال، ويثب كالأطفال..

في شعره مجموعة مؤتلفه من الرهافة والتحدي، من العشق المجنّح والهزء اللاذع، من الهشاشة إلى مراودة البطولة، حسب تعبير الشاعر الكبير أنسي الحاج، الذي يرى في شعر منصور الرحباني، سواء المغنّى منه أو المكتوب للمطالعة، المطابقة بين البيت وروحه وبين الشعر والطبيعة، وكان يؤمن بالعبارة التي تقول: «إن الشاعر هو أقرب الكائنات إلى فجر الأشياء».

في رحيل منصور الرحباني الذي كان يتمتع بثقافة أدبية وموسيقية وتاريخية واجتماعية، قلّ نظيرها، كتبت كلمات وسطّرت مقالات ودراسات كثيرة، وسوف يكتب عنه في القادم من الأيام والسنوات، في كل استماع جديد لأغنياته ومشاهدة لمسرحياته التي شهدتها مدارج بعلبك وأعمدتها، ومسرح دمشق الدولي، ودار الأسد للثقافة والفنون بدمشق، وقصر المؤتمرات وكازينو لبنان وقصر البيكاديللي وبيت الدين والأرز ومسارح العالم، وحسبه أنه كان يشكل في أعماله عمق الانتماء إلى ذاتنا الإنسانية، وتجذّرنا في أرضنا الطيبة، ورسوخنا في هويتنا الحضارية العربية.. وكان أبداً بيننا، نغماً وعبقرية وطنية، استقرّت في الوجدان..

ويبقى التحدي أمام أولاد منصور: غدي ومروان وأسامة، الذين فقدوا سندهم ومرشدهم وأستاذهم، وترك غصّة كبرى في قلوب عشاق فنّه وأدبه في شتى أرجاء الوطن العربي، فمنصور الرحباني ليس رجلاً عادياً، إنه تاريخ في رجل واحد، وقد أعلن الجميع حبّهم وتقديرهم له، يرددون قصيدته التي شدت بهم العظيمة «فيروز»:

رجعت في المساء
كالقمر المسافر
حقولك السماء

حصانك البيادر
أنا نسيب وجهي
تركته يسافر
سافرت البحار
لم تأخذ السفينة
وأنت كالنهار
تشرق في المدينة
الريح تبكي.. تبكي
في الساحة الحزينة..».

منصور الرحباني غادرنا بعد أن بنى وطناً للحب والخير والحق والحرية والجمال.. غادرنا بعد أن أعطى واستمر يعطي حتى الرمق الأخير، وسيبقى في الذاكرة والوجدان «قصيدة حب» على مرّ الزمان.

الدراسات والبحوث

الدراسات والبحوث

جنوح الأحداث

د. فاخر عاقل*

في سن تتراوح بين الثانية عشرة والرابعة عشرة عادة يودع الطفل، فتى أو فتاة، طفولته ليستقبل مرحلة من عمره تسمى بالمراهقة توصله إلى ما يدعى بالشباب.

ومع إطلالة المراهقة تطل مشاكل ومصاعب قد يجتازها الحدث بأمن وسلام فيبدأ شبابه بداية طيبة خيرة ليستقبل حياة طيبة خيرة، وقد يعجز عن اجتيازها الاجتياز الملائم فيسمى جانحاً.

* مفكر تربوي.

العمل الفني: الفنان علي الكفري.

وقد يستطيع المجتمع اتقاء الجنوح، أو مداواته على الأقل، وقد يعجز عن ذلك فيتطور الجنوح إلى إجرام وينقلب الحدث الجانح إلى مجرم كبير.

الهروب من المدرسة والبيت

قد يتذمر الطفل ـــ دون العاشرة من عمره ـــ من المدرسة ولكنه قلما يهرب منها. أما بعد العاشرة فكثيرون من الأطفال يهربون من المدرسة. وإذا صح أن الهروب من المدرسة يتجلى عند الفتيان أكثر منه عند الفتيات، فإنه صحيح أيضاً أن الكثيرات من الفتيات يهربن من المدرسة أيضاً.

ويزداد الهروب من المدرسة مع التقدم في العمر حتى يبلغ أشده عند الفتيان في الثالثة أو الرابعة عشرة، وعند الفتيات في الخامسة عشرة.

والهروب من المدرسة صفة ملازمة للمراهقة وهي عرض من أعراض سلوك المراهقين، ذلك بأن المراهقين يظهرون نزعة واضحة للخروج على السلطة والمراقبة، وبقطع النظر عمّا قد يكون في المدرسة من تقصير أو سوء تعليم أو أسباب منفرة فإن نزعة المراهق للخروج على السلطة، والانفلات من المراقبة، مسؤولة إلى حد كبير عن هربه من المدرسة.

إن المراهق والمراهقة يميلان في البيت إلى التمرد على سلطة الآباء والأمهات، ويميل الفتى خاصة إلى البقاء خارج المنزل مدة أطول مما أعتاد أو مما يسمح له. وكثيرون من المراهقين يتوقون إلى ترك المدرسة والبحث عن عمل يؤمن لهم حريتهم.

ويظهر المراهقون ـــ فتياناً وفتيات ـــ في كلامهم وتصرفاتهم شعورهم بالقدرة على العناية بأنفسهم والاستغناء عن الآخرين ويعبرون عن سرورهم البالغ بذلك.

ومن دلائل نزوع المراهقين إلى الهرب من بيوتهم ومدارسهم ميلهم إلى الابتعاد عن البيت والمدرسة مسافات بعيدة وأوقات مديدة ولاسيما مساء. حتى ليقال عنهم إنهم يذهبون إلى البيت حين لا يجدون مكاناً آخر يذهبون إليه.

وإنه لمن حسن الحظ أن تكون الفتاة العربية ـــ بصورة عامة ـــ بريئة من مثل هذا الميل ولكن فتيات المجتمعات الأخرى مصابات به حقاً وصدقاً.

الجنوح

إن الهروب من المدرسة والبيت يهيئان للطفل فرصة لأنواع من السلوك غير الاجتماعي منها: السرقة والاعتداء على الناس والانحراف الجنسي والبغاء وتأليف العصابات وغير ذلك من التصرفات التي لا يقرها المجتمع ويعاقب عليها القانون.



وإذا كان من الصعب أن نعين عمراً محدداً يصل فيه الجنوح أقصاه، فإننا نستطيع أن نقول بشيء من الاطمئنان العلمي إن العمر الذي يتراوح بين الثانية عشرة هو العمر الذي يكون فيه الجنوح على أشده. ومعنى ذلك أن السلوك غير الاجتماعي يكثر انتشاره عند الأحداث خلال الزمن الذي يمرون فيه من الطفولة إلى الشباب، تلك الفترة من العمر التي تسمى بالمراهقة والتي تعتبر أخطر مراحل الحياة بالنسبة للنمو الاجتماعي عند الإنسان.

وجدير بالذكر أن الجرائم الخطيرة قلما تحدث في هذا العمر، ولكنها تحصل -عادة- في العقد الثالث.

هذا ويعتقد علماء الاجتماع أن المجرمين المعاصرين تصغر أسنانهم عن ذي قبل وأنه تبعاً لذلك أصبحت مشكلة النمو الاجتماعي من أهم مشاكل المدرسة الحديثة.

وليس بخاف أن العالم اليوم تجتاحه عصابات الشباب التي تسمّي أنفسها بأسماء مختلفة في البلاد المختلفة، ولكنها تتصف جميعاً بصفات واحدة وأهمها الخروج على القانون والأعراف والتقاليد وتهديد الناس في ممتلكاتهم وأعراضهم وحريتهم. إن أمثال هذه العصابات تملأ شوارع نيويورك ولندن وباريس وستوكهولم وسواها من عواصم العالم. وإذا كانت هذه العصابات ما تزال ضئيلة الشأن في دمشق وبغداد وعمان فإنها آخذة بالنمو الخطر في القاهرة مثلاً. وهي لذلك كله ظاهرة جديرة بالدرس والاهتمام والوقاية والمعالجة.

وقد أجريت في الولايات المتحدة دراسة

تناولت ٥٠٩ مـن المجرمين واهتمت بالعمر الذي أقترف فيه أول جنوح وتمّ أول اعتقال والأعداد والنسـب المئوية لهؤلاء المجرمين والجانحين فوجد أن أعمار أغلبية الجانحين تتراوح بين ١١ – ١٨ سـنة في حالة الصبيان وأن معظم عمليات الاعتقال تجري في هذه الأعمار أيضـاً وإن كان الاعتقال يحدث – طبعاً – في وقت متأخر عن الجنوح.

ولقد ثبت من هذه الدراسـة أن الجنوح صـفة الأحداث، وأن الإجرام صفة الشباب (والفرق بين الجنـوح والإجرام فرق درجة فقط). كما ثبت من هذه الدراسة وسواها أن ربع الذين يساقون إلى المحاكم من المجرمين في أميركا لم يصلوا العشرين، وأن نصفهم لم يصلوا الخامسة والعشرين، وثلاثة أرباعهم لم يبلغوا الثلاثين. ومعنى ذلك واضح لا لبس فيه وهو أن الجريمة تظهر عند الشباب وأن الجنوح يبدو في فجر الحياة.

ولقـد دلت الدراسـات أيضـاً على أن الفتيـان الجانحين أكثر عـدداً من الفتيات الجانحات، وأن الرجـال المجرمين يزيدون على النساء المجرمات، وأظهرت الإحصاءات أن اللواتي يلقى عليهـن القبض أو يحكمن بأحكام مختلفة مـن الجانحات والمجرمات لا تزيـد نسـبتهن علـى ٢٠/١ من مجموع الجانحين والمجرمين.

ما هي أسباب الجنوح

أسباب الجنوح كثيرة منها، الفقر والمرض والتثبيط والمشـاكل العاطفية والتناقضات الاجتماعيـة والمقاييـس الأخلاقية الدنيئة والمشاكل البيتية وغير ذلك.

وسنعرض لأهم هذه الأسباب :

الفقر

لعل الفقـر رأس أسـباب الجنوح وأهم دوافعـه، ذلك بـأن الفقر يعنـي الحرمان وعدم تحقيق الرغبات، كما أنه يعني انعدام أسـباب التربية والتوجيه، وهو يعد سـبب المرض والجهل وعـدم التمسـك بأهداب الأخلاق الفاضـلة، وهو مظهر التناقضات الاجتماعية والمشـاكل البيتية، والخلاصـة فإنه منبـع الانحراف وعلـة الجنوح وأهم أسباب الجريمة. ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

«كاد الفقر أن يكون كفراً».

وليس معنى الذي قلناه: إن الفقر سـبب وحيد أو إنه السبب الأهم دوماً، ولكن معناه إن الفقر يسـبب التثبيط ويمنع من تحقيق الرغبات ويحول دون قضاء الحاجات فيدفع إلى الكذب والسرقة والجنوح.

وهو أيضاً يسـبب المرض لنقص الغذاء وانعدام الشروط الصـحية وافتقاد الدواء، والمريض أقرب إلى الجنوح من الصحيح.

ثم إن الفقر من أهم أسباب الجهل والإعراض عن المعرفة والجهل علة من علل الجنوح.

كما أن الفقر معناه ـــ في كثير من الأحيان ـــ دناءة البيئة وانحطاط المقاييس الأخلاقية وعدم التمسك بأهداب الفضيلة ـــ بسبب من الحاجة والعوز ـــ وهو بذلك داع من دواعي الشذوذ.

وأخيراً فالفقر سبب كبير من أسباب خروج الأم من البيت بحثاً عن العمل، وهو سبب من أسباب انصراف الأب إلى الكحول والمخدرات، وهو كذلك من أهم أسباب الشقاق العائلي وكل هذه من أسباب جنوح الأحداث وانحرافاتهم.

وهذا هو السبب في قولنا بأن الفقر رأس أسباب الجنوح، على أن هذا لا يعني قط أن الفقير جانح وأن الغني معصوم، ففي الفقراء أصحاب الأخلاق الفاضلة وذوو السلوك الذي لا تشوبه شائبة. وفي الأغنياء والمترفين من يجنحون مع أن حاجياتهم المادية مقضيه ومطالبيهم الظاهرة ملباة.

المشاكل الاجتماعية

ويتصل بالفقر مشاكل من نوع البطالة وتشغل الأحداث وأوقات الفراغ وما إليها من أمور تكون سبباً في الانحراف والجنوح، فالبطالة مثلاً، بطالة الشاب أو بطالة الحدث، سبب هام من أسباب الخروج على المجتمع والانغماس في الشذوذ والانحراف عن جادة الأخلاق. وبطالة الأب وما يتلوها من فقر وتعود للسكر وتعاطي المخدرات وغير ذلك ؛ تسبب جنوح الأولاد واستهتارهم بالقيم الأخلاقية.

ثم إن عدم تنفيذ التعليم الإلزامي وعدم توفير وسائل التربية والتعليم للأطفال الذين هم في سن التعليم وعدم إشغال أوقات فراغ الطلاب بأمور وفعاليات نافعة تكون جميعها مدعاة للجنوح والفساد.

وتشغيل الأحداث والنساء ـــ لانخفاض أجورهم ـــ ومنع العمل عن الشباب والراشدين ـــ لارتفاع أجورهم نسبياً ـــ سبب آخر من أسباب الجريمة والجنوح.

إن هذه التناقضات الاجتماعية وسواها وما تجره من نتائج اقتصادية واجتماعية وثقافية، مسؤولة عن كثير من الشذوذ والخروج على القانون.

التثبيط

ومن أسباب الجنوح التثبيط والمقصود بالتثبيط هو خيبة الأمل لعدم تحقيق الرغبات أو قضاء الحاجات. فالطفل الذي يرى غيره من الأطفال يستعملون النظارات السود ويرغب في الحصول على واحدة منها ولا يستطيع قد يسرق نظارة جاره.

والحدث الذي يرى رفاقه ينفقون عن سعة ويعجز هو عن مجاراتهم قد يميل إلى السرقة أو الانحراف ليحصل على الدراهم التي يريد.

وللتثبيط كما هو واضح علاقة بالفقر، بيد أن الفقر ليس مسببه الوحيد، فبخل الوالدين أو جفاف عاطفتهما أو وجود زوجة أب أو غير ذلك من الأسباب قد يكون مسؤولاً عن التثبيط.

المشاكل البيتية والمشاكل العاطفية

العائلة المتفككة، والبيت الذي يسوده خصام الوالدين، والأبوان القاسيان، ووجود زوجة للأب غير الأم ـــ المتوفاة أو المطلقة ـــ والأب المهمل لعائلته، والأم التي تخرج لزياراتها تاركة أطفالها للشوارع، والوالد السكير أو متعاطي المخدرات، والأم المشاكسة الحرون، كلها أسباب ممكنة لجنوح الأولاد والأحداث.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن البيت الجيد الذي يسوده عطف الأب وحنان الأم ويقوم فيه التفاهم بينهما؛ قادر على أن يعوض الطفل عن كثير من الفقر والحرمان، وقمين بأن يجنبه العديد من المزالق الخطرة. كما أننا لا نبالغ حين نقول إن وراء كل جنوح بيت فاسد أو عائلة متفككة أو أم مطلقة أو زوجة أب قاسية أو حنان مفتقد.

وجدير بالأب والأم أن يعلما أن الأبوة والأمومة مسؤولية كبيرة وأن الحب والتعاطف قادران على فعل المعجزات في التوجيه الحسن والتربية الصحيحة.

على أننا نفيد القارئ الكريم أن يخلط بين المحبة والإفساد أو بين الحنان والدلال.

وقديماً قيل «إن الفضيلة وسط بين رذيلتين».

المقاييس الأخلاقية الدنيئة

ومما يلحق بالمشاكل البيتية المبادئ الأخلاقية الدنيئة التي يدين بها بعض الناس والمفاهيم الاجتماعية الفاسدة التي تؤمن بها بعض البيوت.

إن فتاة تفتح عينيها على أم تستهين بالقيم الأخلاقية جديرة بأن تحذو حذوها، وأن فتى يرى أن أباه يجيز السرقة ويهمش لها قمين بأن ينسج على منوال أبيه، وأن مجتمعاً يقبل أن تسوده شريعة الغاب، يفترس القوي الضعيف ويعتدي فيه القادر على حق العاجز، ولا يبرُّ فيه الغني الفقير، ولا يتراحم فيه الناس ويتوادون، ولا يؤمنون بعدل وحق وخير، نقول إن مجتمعاً هذا شأنه محكوم على الكثير من أبنائه بالشذوذ والجنوح.

الوقاية والعلاج

تلك هي أهم أسباب الجنوح فما علاجه؟

إن من واجبنا أن نذكر بأنه في الأدواء الاجتماعية ــ كما في العلل الجسدية ــ درهم وقاية خير من قنطار علاج!

لقد آن لمجتمعنا العربي أن يؤمن بالعدالة الاجتماعية وأن يؤمن لأبنائه ــ أيا كانوا ــ حياة لائقة بالكرامة البشرية جديرة بأمة تريد أن تنهض وتحب أن تأخذ بأسباب القوة والمنعة.

ولقد آن لأمتنا أن تتخلص من العوز والمرض والجهل، ذلك الثالوث المخيف الذي ينخر في جسمها وينهك قواها. الحق بالعمل وحق الطبابة وحق التعلم حقوق مقدسة للفرد يجب توفيرها للإنسان العربي.

ولقد آن لمسؤولينا أن يؤمنوا بالديمقراطية الحقة لا تفرق بين المواطنين على أساس من محتد أو طبقة أو ظروف بل تهيئ للجميع فرصاً متساوية للتقدم والعيش الرغيد.

ولقد حان الوقت كي يفهم آباؤنا وأمهاتنا ومعلمونا واجباتهم بوصفهم مربين، ينشئون النفوس ويصوغون الأرواح ويقررون المصائر ويدفعون إلى الصراط المستقيم أو قرارة الجحيم.

ولقد حقّ علينا أن ننظم حياتنا العائلية وأن يدرك الآباء واجباتهم والأمهات مسؤولياتهن إزاء أجيالنا الصاعدة التي يتوقف عليها مصيرنا، وأن يدركوا أن الأبوة والأمومة مهمة مقدسة عليها واجبات ولها تبعات.

ولقد أزف الوقت فيه سلطاتنا التربوية أن التربية لا تقتصر على المدرسة فقط وأن التخييم والكشفية والرحلات والنوادي والجمعيات ــ الرياضية والأدبية والعلمية والفنية وسواها ــ وسائل تربوية تقي الشباب من الزلل وتعصم الأحداث من الخطأ.

ولقد أصبح لزاماً على المسؤولين في وزارات التربية والثقافة والشؤون الاجتماعية أن يقدروا التوجيه التربوي والرعاية النفسية والإرشاد الاجتماعي حق قدرها وأن يولوها من عنايتهم واهتمامهم ما هي به جديرة.

تلك هي وسائل الوقاية وأسباب العلاج معاً. وما إصلاحيات الأحداث والعيادات التربوية النفسية وطرائق الإرشاد الاجتماعي سوى أشكال من أشكال مواجهة المجتمع الواعي لمشاكله الخطيرة. وهي تقوم على الأسس التي بيّنّا، والمفاهيم التي

أوضحنا وإن كان لها طرقها الفنية في العمل ووسائلها الخاصة في المعالجة مما لا يدخل في نطاق حديثنا هذا.

أما بعد

فـإن الجنوح عرض مرضـي يصـيب المجتمعات السليمة، وإذا كان طبيعة الجسد أن يمرض أحياناً فإن من طبيعة المجتمعات أن ينحـرف بعض أفرادها وأن يجنح بعض أحداثها وأن يجرم بعض شبانها.

ومن الحق علينا أن نسجل هنا أن الجنوح في المجتمعـات المتأخـرة أو آخذة بالنهوض أقل خطـراً منه في المجتمعات المتقدمة، بل إنه في بعضها خطراً جداً.

ولكن من واجبنا بعد ذلك أن نشـير إلى أن المجتمعـات المتحضرة تفعـل الكثير من أجل مواجهة الجنوح، وقايـةً وعلاجاً، وأن من واجبنا وقد أخذنا بحضارتها وتعرضنا للإصـابة بأمراضـها أن نفيـد من خبرتها ونسـتفيد من تجاربها ونسـتعير المفيد من طرائقها.

ومــن واجبنــا بعد ذلــك أن نقــرر أن المجتمعات التـي آمنت بالديمقراطية الحق والعدالة الاجتماعية الصحيحة قد خففت الجنوح بمقدار كبير وقللت الإجرام إلى حد بعيد فلنفد من تجاربها ولنعمل على تجنيب مجتمعنا العربي الكثير من المآسي التي تردى فيها غيره من المجتمعات لاسيما وأن الخطر قد أخذ يذر قرنه وتقرع أجراسه. ولنتكاتف جميعاً في بناء مجتمع عربي أفضل.

الدراسات والبحوث

الوقت والحضارة حقائق فكرية

معاني الوقت وماهيته «مفاهيمه»

-٢-

د. كمال حسين الحمصي *

أولاً: معاني الوقت

١- الوقت إطار الأشياء

الوقت لا مثيل له ولا شبيه، يستوعب الأشياء ولا تستوعبه، وتحتل فيه الأشياء حيزاً ويبقى ليس بالمتصل بها لأنه يمر وتبقى هي شاهدة عليه فتخلده بالانتساب إليها لذا فهو أيضاً ليس بالمنفصل عنها لأن الأشياء لا توجد وتقوم بمعزل عنه فيوجدها ويخلدها يؤثر فيها فيجعل منها أو من بعضها عظيماً بما يتيحه لها من وجود وخلود.

* باحث سوري.

العمل الفني: الفنان دلدار فلمز

فالوقت يشتمل على الأشياء ويؤطرها، فيه تبدأ الأشياء وفيه تستمر إلى أن تتلاشى بالنسبة لنا، فمن دونه لا شيء يعرف فهو المسمّي لها ولأضدادها.

٢- الوقت إبداع إنساني

من ثغور الوقت ومعالمه تتفتق العبقرية والذكاء والعطاء الإنساني المبدع الذي يشكل في إطار الوقت لوحات فنية إنسانية وأدبية وشعرية وعلمية بديعة تنسب له وينسب إليها، كأنها معه وبه يمثلان تمازج الضوء بالماء ليعكس صوراً من العمل الإنساني المتألق. ففي الوقت تتوحد الأشياء وتأتلف وبه تقترب وتتجذب أو تتنافر وتختلف، إنه حقيقة الأشياء وجوهرها الدال عليها فهو صيرورة وجودها وهي صورته وسمته، فيه تدرس ومن خلاله تفهم، فالأشياء جميعها تولد وتحيا وتموت فيه.

إنما جئتها لتستقبل الموت فيها

وأدخلتها لتخرج عنها

٣- الوقت هو الأبعاد كافة

الوقت لا حدود له، فهو اللحظة والأمد الذي لا يدرك، إنه المكان والزمان والطول والعرض والعمق والارتفاع والحجم واللون والنص والصورة والصوت والخيال والتصور والقدرة والصدى والجمال، وهو الاستقراء والفهم والاستيعاب والاستنتاج والتذكر والإلهام، هو الأشياء جميعها وهي مؤطرة به فكل هذه المعطيات به تولد وتنمو وتتغير وبه تتوارى وتؤول إليه كما منه تسترجع وتعاد، فهو فوق الحصر والإدراك بمعانيه، لذا تراه اللامتناهي في الصغر. فقد يصل إلى جزء من مليار الثانية وهو الأكبر فهو الثانية والدقيقة والساعة واليوم والأسبوع والشهر والفصل والسنة والعقد والقرن والألفية والعهد والحقب والدهر. فهو الثبات والسرعة والسكون والحركة. إنه الامتداد والتمدد اللا محدود، فهو الثابت في حركته والمتحرك في ثباته، وبحركته وسكونه هو اللامُدرك. إنه ما نرى وما لا نرى وما ندرك وما لا ندرك.

فالوجود بأفلاكه وأكوانه ومضامينه وبتمدده وامتداده متوضّع فيه. فالوجود وجد بوقت ويمتد لوقت وينتهي بوقت، فالوقت في المجموعة الشمسية هو الزمن، وهو الوقت في دائرة الإنسان وحضاراته، وما هو أكبر منهما الكون كله والمتسع في الدهر العظيم.

والكون مُتسعُ على تمدده

في غيهب الدهر لا يُستقصى حدّاه



«وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» الجاثية ٢٤

٤- الوقت حضارة والحضارة وقت

الوقت هو البدء والسمت والسيرة والقصة والتاريخ والتواصل والصلة منه تبدأ الحضارات ضعيفة وبه تقوى وفيه تنتهي. منه تبدأ الأشياء صغيرة، فتنمو وتكبر وتصبح أكثر نضارة وجمالاً ثم تتراجع وتتناهى فيه، أو تكون كبيرة فتصغر وتتلاشى منه تولد وبه تقوى وتتكامل فهو روحها وهي جسده يمنحها المضمون والقيمة وتمنحه القوة والبهجة، فالوقت مضمون الحضارة وهي مرآته وجماله إنها الإرث القيمي والتراث الحضاري.

٥- الوقت دورات متعاقبة من الحركة والسكون

الوقت حركات وسكنات متحركة وتعاقب مستمر من الموت والحياة، فالموت ليس انتهاء بل انتقال لحالة أخرى نجهلها. وفي حلقة الموت تنتهي الأشياء مادياً لتعود وتغذي حلقة الحياة الجديدة وهكذا دواليك. وما هو يابسة اليوم ربما كان بحراً في سالف الدهر، وربما سيصبح جبلاً في القادم من الزمن، من خلال حركات أرضية تكتونية مستقبلية بعد أن سكنت أحقاباً كيابسة منبسطة.

فالوقت هو كمون العلم الذي اكتشف وما لم يكتشف، والذي ندركه وما لم ندركه، فالعلوم الجغرافية مثلاً لا تحيط بمعالمه وأغواره، فمازالت هناك الاكتشافات وهناك الجديد وهناك الخفي الموجود وغير المعلوم وربما يصبح ظاهراً معلوماً في المستقبل. وعلوم الرياضيات عاجزة عن حساب ومعرفة ما فيه من مخلوقات وموجودات

تعد بآلاف وملايين بل مليارات التريليونات.

إنه المتاهة والدوامة على الرغم ما به من وضوح، إنه الدوامة التي تبتلع كوكباً كاملاً أو نجماً مستعراً حجمه أضعاف حجم شمسنا فيصبح أثراً بعد عين فيه تولد نجوم جديدة. أليس هذا تسكينا لحركات وتحريك لولادات جديدة فوق قدرة التخيل البشري؟ فالناظر المتفكر في هذا الكون المخيف، والتي لا تمثل الأرض ومن عليها من حضارات متقدمة وما بها من إمكانات وتطور لا تمثل أكثر من ذرة تائهة على عتبات كون مدهش لدرجة الذهول. فنحن نتحدث عن عمر الأرض والإنسان بملايين السنين الأرضية والمسافات والأزمنة الكونية بملايين ومليارات السنوات الضوئية.

٦- الوقت لا فوضى ولا صدفة فيه

إن الناظر المدرك المتفكر المتدبر المتعقل يدرك أن كل شيء بقدر وبحسبان دقيق. نعم كل شيء بقدر وبحسبان لا تدركه أجهزة الأرض كافة وهناك ما هو فوق إمكانياتها.

«وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً» الفرقان (٢).

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» القمر (٤٩).

«قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ، مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ» عبس (١٧-١٩).

«وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ» المؤمنون (١٨).

«وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ» فصلت (١٠).

لنتأمل عدد الخلق في عالم الطين (التراب) منذ سيدنا آدم عليه السلام وإلى يوم الدين كم من الخلق وكلٌّ ينال قوته وكم من الكائنات في العالم الهوائي وكلها منذ الخليقة إلى يوم الدين وتحتاج لقوت فهل أجهزة عالمنا الإنساني ذات الاستطاعة للتعامل مع مليون مليار عملية في الثانية الموجودة في الجيش الأمريكي هل هي قادرة لإحصاء هذا العالم. بكل تأكيد ستقف هذه الأجهزة عاجزة عن حساب أعداد المخلوقات التي لا ترى بالعين المجردة. وكم من الخلق في عالم البحار والمحيطات والتي هي أكثر بعددها وتنوعها من عالم الإنسان، كم عدد البلانكتونات في هذا البحار والمحيطات؟ والتي تولد الأكسجين اللازم للحياة إضافة إلى عالم النبات الراقي وأضعافه بملايين التريليونات من المخلوقات النباتية البدائية والتي تصنع الأكسجين أيضاً مثل الطحالب والاشنيات ولا ننسى مخلوقات الله التي خلقها من نار فكل مخلوق كي يحيا يحتاج لقوت فسبحان من قدر الأقوات والحياة وسبحان من أحصى كل شيء عددا.

«وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً» الجن (٢٨).

والإنسان المخلوق في أحسن تقويم والمكرم على الكثير من المخلوقات، لو كان في البعض من هذا الإنسان ذرة من حياء،

والحياء شعبة من ست وأربعين شعبة من الإيمان لوجدته ذليلاً خاشعاً لله، فلا كبر فيه ولا تجبر، ولا غطرسة. فسبحان من أودع صفات الإنسان في جينات (مُورِّثات) محمولة على ست وأربعين كروموزوم، وكل جين يحمل من الصفات الإنسانية المحددة، أليس هذا هو الأساس للجينوم الوراثي؛ والذي تكلم عنه سيدنا رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أجمعين؟. حينما قال «الإيمان ست وأربعون شعبة»، نعم فكل كروموزوم يحمل من صفات الإيمان شيئاً وإما أن يحمل من صفات الشرك والكفر لذلك قال صلوات الله عليه وسلم تخيروا لنطفكم فإن العرق دسّاس، وهذا دليل على أن كل صفة تأتي متآلفة بنصفيها من الأب والأم فسبحان من وسع كل شيء رحمة وعلما، ووسعت رحمته كل شيء، وأحاط علمه بكل شيء.

«وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً» الطلاق، (١٢).

«وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ» الرعد، (٨).

«وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً» الأحزاب، (٣٨).

«فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» الأنعام، (٩٦).

«الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» الرحمن، (٥)

«وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» الرحمن، (٧).

وهذا الميزان هو انتظام أنظمة الكون كافة.

أ- الميزان هو انتظام أنظمة الكون

سبحان من حقق بميزانه هذا انتظام حركة الكون وأنظمته التي لو حاول الإنسان حسابها لتفجرت أدمغته وأجهزته معاً وسيتضح فيما هو آت كيف حقق بهذا الميزان الرحمة لأكوانه ومخلوقاته.

أجل حقق بهذا النظام الاستقرار والتوازن والديمومة لكون مستمر في الحياة والموت والولادة والاختفاء، حقق بميزانه الإلهي النظام الكوني المدهش.

ولنبدأ من الإنسان المتعجرف الذي تزعجه الحشرات والهوام والتي قد يكون في سمها الترياق والشفاء أحياناً وقد يكون لها دور أكبر مما نعلم عن كل منها فالله سبحانه لم يخلق شيئاً واحداً في هذا الكون عبثاً وما من شيء إلا وله دور في الاستقرار والتوازن الكوني.

وبعض السم ترياق لبعض
وقد يشفي العضال من العضال

فالفطور من الكائنات الدقيقة المجهرية والتي لا تصنع الأكسجين لانعدام الكلوروفيل فيها لكن دورها عظيم فلقد أنقذت البشرية من قبضة الأمراض وكانت المصدر الشافي

فصُنّعت منها عشرات المضادات الحيوية.

وليس هذا دورها فقط فمنها ما هو ممرض للإنسان والنبات، ومنها ما له دور آخر فمثلاً هناك فطور متطفلة وأخرى رمية وهذه الرمية هي التي تتغذى على المواد الميتة، وهي التي تحلل وتأكل لحم الإنسان وبقايا النباتات والحيوانات بعد موتها، وتعايش هذه الفطور المخلوقات الحية وهي ساكنة إلى أن تموت المخلوقات فتبدأ بنشاطها والذي هو غاية في الأهمية في تحقيق دورة الغذاء اللازمة لاستمرار الحياة على الأرض.

وليس هذا فحسب فهناك دور تفكري للإنسان المتفكر كي يعلم أن الله سبحانه قهر عباده بالموت، ويقهر عبده المتغطرس، والمتجبر بأن تأكله أضعف مخلوقات الله قوة لعله يتعظ ويرتدع؟ وإن لهذا أدق من الصدفة وأرقى من العفوية.

أما أن لأصحاب العقائد الوجودية التوبة والأوبة والقول بأن الله حق مبين. فبعداً للظالمين الذين بدلوا قولاً غير الذي قيل لهم (مضمون الآية ٥٩ البقرة)

﴿وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ هود: (٤٤).

ب- كل شيء بحسبان

هل تفكر الإنسان بأهمية تعاقب الليل والنهار وعدم سرمدية أي منهما؟ وكيف ربط الخالق سبحانه النهار مع الإبصار والليل مع السمع مضمون الآيتين ٧١ - ٧٢ القصص لقد خلق الله الإنسان وهيأ له ظروف العيش من خلال تكامل لمفردات عديدة متباينة.

فالبرد القارس والحر الشديد والبحار واليابسة والجبال والأقطاب المتجمدة بتباينها لم تخلق عبثاً، وتشكل بمجموعها ما يؤمن نظام الحياة في الأرض، وجعل دورات مائها وهوائها وغذائها قائم على هذه التعددية المتكاملة الدور.

فالتباين الحراري يؤمن حركة الهواء من الأقطاب الباردة باتجاه الأفق نحو الأقل برودة ليزيحه باتجاه الأفق ويحل مكانه، أو ليزيحه باتجاه الأعلى إن كان ساخناً ليصعد محملاً ببخار الماء الذي يتكاثف في طبقات الجو العليا ليشكل سحباً ماطرة تسوقها الرياح إلى حيث قُدّر لها. وباستمرارية أبدية لها تتحقق دورات الهواء والماء اللذين هما من عماد دورة الغذاء إضافة لتباين الفصول والأراضي والبرودة اللازمة لطور السبات، والحرارة اللازمة لدور النضج وغيرها. وهل ترى أن الغذاء الذي قدره الله يكفي لأضعاف البشر والمخلوقات الحالية، وما الجوع والفقر والمرض إلا من فعل الإنسان نفسه.

إن هـذه الحركة وهـذه الأنظمة تبدو بسـيطة لكنها فوق القدرات البشرية وفوق حساباتها.

فالميزان الذي وضـعه الله لا أجمل منه ولا أدق علميـة إنه سر انتظام أنظمة الكون بما فيـه من مجرّات بالمليارات وفي كل منها نجوم بالمليارات أيضـاً كلها محسـوبة منذ الأزل بأحجامها وكتلهـا وسرعات حركاتها وقوة جاذبيتها وقـوة طردها المركزي. فهي تدور بسرعات منتظمة وفي مدارات محدودة محسوبة بدقة، فلا تزيح ولا تنحرف ولا تقع أو تهبـط ولا ترتفع إنها تسـير وفق الميزان الإلهـي المعجـز الذي حدد انضـباطها في أفـق مدارها من خلال تعادل قوتي الجذب والطـرد المركزي (النبذ) الذي يؤدي الطرد المركـزي لدفعهـا نحو الخـارج نحو الأفق وتشـدها الجاذبية نحو مركزهـا. وكذلك حقق انضـباطها في موقعها الشـاقولي من خلال توازن قـوى الجاذبية مع قوى الكتلة والحجم وملاءمتها مع سرعة الدوران وبهذا حقق اسـتقراراً لها يفوق حسـابات العقل البشري وأجهزته فالحسـابات مخيفة بقدر حجومهـا وأوزانها وقـوى جذبها وطردها إنه الميزان الإلهـي المنزه عن الخطأ والزلل والسـنة والنـوم فلو غفلت رحمـة الله بنا طرفـة عين لتدمر الوجود بمـن فيه وعلى ما فيه.

نعم إن الميـزان الإلهي يحقـق التعادل الذي يخلق الاستقرار والتوازن، فالوجود كله قائم على التعادل أي الاسـتقرار والتوازن، فالاسـتقرار ينتج عن تكافـؤ القوى المادية أو الكهربيـة أو الميكانيكية أو المغناطيسـية أو الفكريـة أو أي قوى أخرى متضـادة في كل شـيء، وهكذا يتحقق الاستقرار بتكافؤ الأضـداد لأي وجود في الأشـياء كافة كما يحقق الميزان الإلهي لـكل منها التوازن مع القوى والموجودات الأخرى. فالاستقرار مع الذات في قواها المتضـادة والتوازن مع قوى المحيـط الخارجي من خـلال قوى الجذب والنبـذ والجاذبية وسرعـة الدوران وكذلك الأمر في الإنسان فهو مستقر مع ذاته نتيجة الصراعات الشـديدة بين قوى العقل وقوى النفس (الهوى) بغض النظر عمَّن له السيادة فهو لا يسـتطيع العيش إلا من خلال تعادل القوى مع أرجحية القيادة لأحدهما بانقياد إحداهما للأخرى ومن ثم ينتقل للتوازن مع المجتمع. فهل آن لأصحاب العقائد الوجودية الإيمان بأن هذه القوى في الإنسـان بحاجة إلى من يوجدها فيـه أما آن لهم التأكد من أن الإنسـان لم يحقـق التـوازن الاجتماعي

والإنساني فمنذ فجر التاريخ وهو يعيش مع بعضه في تنازع وخلاف واقتتال.

يقتل بعضنا بعضاً ويمشي

أواخرنا على هام الأوالي

«أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» البقرة:(٣٠).

وربما شكّل الإنسان التخلف الأكبر بين مخلوقات الله الأخرى فأمم الطير منظمة متعاونة ومتوازنة ومستقرة إن لم تدخل يد الإنسان فيها وكذلك أمم الأسماك منظمة فهي تجوب المحيطات وتذهب حيث المياه الدافئة لتضع بيوضها وتعود لمواطنها وكذلك النمل والنحل جميعها بمأمن ما دامت يد الإنسان وجشعه بعيدة عنها.

لقد عبث الإنسان كثيراً بنظام الحياة وعاش بغطرسة وتجبر وأعرض عما أُمر به وأقدم على ما نُهي عنه وبدّل كل شيء وأصبح الظالم لنفسه، وها هو على نهايات ربيع الحياة ليدخل محرقتها الحقيقية بما اكتسبت يداه، لقد وصل إلى مستوى من تلويث البيئة لا يحسد عليه.

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» الروم:(٤١).

وهيهات أن يصلح العطار ما أفسد الجهل، لقد أفسدت يد الإنسان التوازن البيئي المجهز بعناية من قبل الخالق العظيم.

«وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» الأعراف:(٥٦).

ومع ذلك فهو لا يرتدع ولا يتعظ وهو مستمر في الإفساد والإخلال فرغم أنه هو وكل الأرض ومن عليها لا يمثلون أكثر من ذرة تائهة في كون عظيم الاتساع وعظيم الإبداع وعظيم الصناعة، فبدلا من أن يتعظ ويخجل من نفسه لأنه لا شيء أمام كون عاجز تماماً عن إدراكه.

«أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا» النازعات:(٢٧-٢٨).

«لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ» غافر:(٥٧).

وبدلاً من أن يشعر بأنه صغير وحقير فإنه يزداد تجبراً ويترفع تغطرساً وتكبراً ليته يتأمل في نفسه ليرى كيف (يسمع بعظم وينطق بلحم ويرى بشحم)؟ ومع ذلك فهو الذي لا يُعجب إلا بنفسه فتراه المسرور المبتهج والمغرور أمام شيء صغير اخترعه أو مدينة صغيرة نجح في تنظيمها وتصميمها فتأخذه العزة بالنفس والغرور. أفلا يشاهد عظمة الكون فوقه ألا يدرك أن العقل البشري لو كان بعضه لبعض ظهيرا وحاول معرفه هذا الكون الذي كله إبداع لما استطاع

أن يدرك شيئاً. «وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ» الرعد، (١٣).

سبحان من تذهل العقول لاتساع خلقه ودقة صنعه، وتشرئب الأنفس المؤمنة لجمال إبداعه وترتد الأبصار حسيرة لأنها لا يمكن لها أن ترى عيباً أو خللاً في هذا الإبداع الذي ملأ مسار الحياة التي تقلبت عليها الأعراق والأجناس والأمم والشعوب والحضارات، فلم تستطع إلا أن تسبح باسم ربها طوعاً أو كرهاً.

فهل اتعظ الإنسان من أن السموات والأرض أتيا ربهما طائعين وهل أدرك أنه الظلوم الجهول الذي حمل ما أبت السموات والأرض والجبال حمله وأشفقن من أمانة ظن جاهلاً وقدر ظالماً أنه قادر على حملها. لكن ليعلم الإنسان مهما كان فكره ومهما كانت نفسه بأن شعار النجاح للدنيا والآخرة (هي الأمانة والتقوى والاستزادة منهما).

٧- الوقت حياة والحياة وقت

الوقت هو فسحة الأمل للإنسان وفرصة العمل، ومجال التفكير لتحسين ظروف عيشه، بالوقت يكد ويكدح ويجتهد، وبالوقت يأخذ ويمنح، لذلك فوقت الإنسان عمل وإنتاج ونجاح إذا استثمره بجد واجتهاد وهو الفشل إذا أهمله ولم يستثمره.

فالوقت في الإنسان هو الحياة، إنه حياته وصفاته وأفعاله وأقواله ونياته وأنشطته وهواياته وعلاقاته وكل أوجه الإبداع فيه إذا ما استشعر الوقت واستجاب له وتفاعل معه.

فالوقت يجدد الأكفأ ويبدد الأضعف في دوراته ذات النطاق القريب لنا، ويجدد الأفضل والأجود والأثمن ويبدد الأقل شأناً والأقل أحقية والأقل علماً كما تتبدد ذرات الجلد الميت عبر دوراته ذات النطاق الأبعد.

فالوقت هو الزيادة والنمو في رأسمال المال والقوة في التنظيم، والدقة في المتابعة، والعدالة في الرقابة، والاستقامة في التقييم وغيرها من أمثالها وأضدادها.

الوقت هو التعاظم في الإنتاج، والتقادم في العمر الزمني، لكنه التجدد في العمر التحصيلي والإنتاجي، وهو الثورة في المعلومات، والسرعة في التحديث والتطوير، والتواصل في الاتصال، واليسر في التواصل، والدقة في التقنية، والتجدد في كل الأشياء.

الوقت سكون الحياة وحركتها، ومسار نموها وتطورها ومعاني ظواهرها وجوهرها، وهو الاختزال للزمان وتقريب للمكان.

هو التمدد من الذات والامتداد لها وهو

البعد والقرب من الحقائق وبه الحقائق تكمن، فالوقت هو الحياة والحياة هي الوقت.

فلا شيء أكبر من الوقت، ولا شيء أهم منه، ولا شيء أقوى منه، ولا شيء أسرع منه، ولا شيء أبطأ منه يبلي كل بطيء، ولا شيء ثابت كثباته، من ثباته المتحرك تنطلق الأشياء وتولد وتحيا به وتؤول إليه، به يوجد الوجود وبه ينطوي سر الوجود.

«يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» الأنبياء:(١٠٤).

ما الدهر إلا يقظة ونوم
وليلة بينهما ويوم
يموت قوم ويعيش قوم
والدهر قاضٍ ما عليه لوم

ثانياً: ماهية الوقت، مفاهيمه:

تتضح ماهية الوقت من خلال مفاهيم عديدة منها:

١- المفهوم النظري للوقت:

الوقت هو تعاقب الساعات والأيام والأسابيع والأشهر والسنوات أو انقلاب العقود والقرون فهو في دائرة الإنسان وحضارات الإنسانية يسمى الوقت، أما على مستوى المجموعة الشمسية ومجرتها المنتمية إليها فيسمى الزمن، وحينما يكون الحديث عن هذا الكون الفسيح الدائم التمدد فهو الدهر.

٢- المفهوم الأخلاقي القيمي للوقت:

الوقت هو حسٌّ بالثروة والقيم الإنسانية، أو فيض من مشاعر الخير والعون والمحبة والجمال الإنساني. وهو إثبات لذات الإنسان وقيمه وأخلاقه أو النبراس الذي إن تمسكت به الأمم والأفراد فازت وارتقت وإن فاتهم سقطوا وضاعوا لأنه القدرة التي يحقق بها الإنسان والإنسانية كل شيء. فهو القدرة التي لا تُستبدل ولا تُؤجل ولا تُدور ولا تُعوض ولا تُستعاد ولا تُوقف ولا تُختزن ولا تُدخر ولا تُقرض ولا تُعار ولا تُسيّر ولا تُجبر ولا تُباع ولا تُشترى. ولا تُدار لأن الوقت لا يُدار كما سنرى لاحقاً.

فالوقت هو القدرة التي يجد بها الإنسان ذاته، وتجد بها الإنسانية ضالتها، وإن فاتتهم أضاعوها وضاعوا ولذلك نجد أن الوقت مفهوم خلقي قيمي لا يحافظ عليه إلا الإنسان، وهذا ما يميزه عن غيره من المخلوقات.

٣- المفهوم النفسي للوقت:

الوقت هو الشعور النفسي بضيق الوقت وعدم اتساعه لأعمال الإنسان أحياناً، أو في إنسان آخر هو الشعور بالأمد الطويل والمدى البعيد والأفق المديد، وقد يكون

شعوراً بالفراغ لدى البعض، وقد يكون في عينة أخرى لا هذا ولا ذاك ولا يشعر حتى بالوقت فلا يشعر بضيقة أو بطوله وهؤلاء هم أخطر مخلوقات الله والعابثون بكل قيم الحياة. فالوقت بمفهومه النفسي هو الشاطئ البعيد لكثير من الناس الذين لا يعرفون عنه شيئاً، إنه المجهول وبالمقابل فهو الشاطئ القريب الذي نراه ونحياه. لذا لمفهومه النفسي مفاهيم نفسية عديدة منها.

أ- الوقت مع الجزع قصير مؤلم، إن الفئة من الناس التي تشعر بهذا الشعور النفسي تمر السنون لديهم كأنها أشهر والأشهر كأنها أيام والأيام كأنها الساعات والساعات كالدقائق فهذه الفئة الكبيرة من الناس في تسابق متسارع مع الوقت، لأنها تعيش في أتون نفسي حارق يلهث الإنسان من هذه الفئة ملهوفاً بأقصى تسارع كي يجاري الحياة ولا يزداد إلا تخلفاً عن سرعتها كل يوم أكثر من سابقه، وسبب ذلك إما ثقل الحياة نفسها؛ أو ثقل الظروف الموضوعية المحيطة بالإنسان وإما لعوامل الحسد والطمع والحرص الذاتي القاتل هذه المناهل الذاتية التي ينهل منها فلا يرتوي و يأكل منها فإذا هي كالضريع الذي لا يسمن ولا يغني من جوع هذا هو شعور أصحاب الطمع رغم امتلاكهم الملايين وأسباب الثروة.

هذه هي أسباب شقوة الإنسان وتعبه، لذا قال أصحاب البصيرة:

إذا ما شئت أن تحيا
حياة حلوة المحيا
فلا تحسد ولا تطمع
ولا تحرص على الدنيا

إن هذه الشريحة من الناس يأكل الحسد نفوسهم كما يأكل الصّدأُ الحديدَ، ويقتلها الطمع قتلا في المجتمع، فمن يحمل نفساً لا تشبع ولا تقنع ولا تكتفي بما قسم الله لها لا يهمها إلا رغباتها ولو كان إشباع هذه الرغبات على حساب الناس وظلمهم.

وما يؤسف أن غالبية المجتمعات هي من هذه الشريحة التي تتآكل من داخلها بفعل الحسد، وتتآكل من الخارج وتحتّ حتّاً بفعل الطمع، والحرص يدفعهما دفعاً على الاستمرار وبكافة الوسائل المشروعة وغير المشروعة، ويتحول هذا الحرص إلى قاتل للحياة بدلاً من أن يكون المحافظ على صحتها وطهرها وسلامتها، فالحرص هو كل ما زاد ويزيد عن الحاجة أو الحدود الطبيعية، (وما زاد عن حده نقص)، (أو ما زاد عن حده انقلب إلى ضده)، وهذا هو

الحرص علـى الحياة الذي ينمي الحسـد والطمع وهذا الطمع يقود إلى الضد تماماً. فالجوع ليس بأسـرع من التخمة إلى الموت، فالتخمة قد تقود إلى الموت خلال سـاعات بينما الجوع قد يقوى الإنسـان على تحمله أشهر. لذا فهذه الشريحة من الناس تركض فـلا تلحق وتأكل فلا تشبـع وتكسـب فلا تقنع.

أطعت مطامعي فاستعبدتني
ولـو أني قنعت لكنت حرا

لـذا فالمجتمع المليء بهـذه النوعية من البشر تصبح حياتهم كالمحرقة، الأنفاس فيها لقطات، والنظرات فيها شـذرات، والشهيق والزفير حسرات، الكل يتكوى بشظى الشعور النفسـي لسرعة جريـان الوقت غير الكافي لإشباع حرصهم على الحياة.

فراستهم تدل على افتراس
وفي لحظاتهم شرر الحروب

ب – الوقت مع الصبر قصير مفيد: الوقت أيضاً لدى هذه الشريحة قصير ويمر بسرعة لكـن من دون جزع يحمـدون الله على ما رزقهـم، قناعتهـم بالحـلال أبعدتهم عن الحرام والشبهات، وتصـبرهم هوّن عليهم مشقة الحياة، اكتفوا برزقهم القليل فكفاهم الله كلهم نشـاط وإخلاص وهمة لتحصيل العيش، لدرجة أن يضيق بهم الوقت، قدرهم أن يعملوا كثيراً ليحصـلوا على القليل ومع ذلك فهم الشـاكرون الحامدون. «إن صبرت جرى عليك القدر وأنت مأجور، وإن جزعت جرى عليك القدر وأنت مأزور».

ج – الوقت مع الهم طويل: الوقت عند هذه الشريحة طويل ممل، ويهدٌّ كيانهم هداً، فالساعة كاليوم، واليوم كالأسبوع، والأسبوع كالشـهر، والشهر كالسـنة، فالوقت كذلك لـدى من يعانون من المشـاكل والمصـائب، ولـدى المهمومـين والمديونـين والمظلومين الذين يتعرضـون لأعمال إهانة أو ابتزاز أو قهر وظلم وهمّ، لا يرون بصـيص أمل فيه انتهاء، ولا يستطيعون رد الظلم، وقلما يسلم إنسـان من هذه الأحاسيس أحيانا، إلا أنها في الإنسـان السوي النشـيط المجد المؤمن بـالله والواثق بالنفس لابـد أن تمر وتنتهي بنهاية الأحداث وكما يقول الإمام علي كرّم الله وجهه:

وكـل الحـادثـات إذا تناهت
فمـوصـول بـهـا فـرج قـريب
إذا النـائبـات بلـغن المدى
وكـادت تـذوب لـهـن المهـج
وبـان البـلاء وحـلّ العـزاء
فعند المنتهى يكون الفرج

د – الوقت قصير صغير لأنهم كبار، وهذه الشريحـة نـادرة أو قليلة جـداً والوقـت

لديهم صغير قصير لأن الوقت مكنون في قلوبهم والدنيا بأنفسهم فهم الصابرون المجدون المؤمنون بالله، الأمل لديهم وليد عملهم والتفاؤل صدى كدهم، اكتفوا بالقليل فكفاهم الله واقتنعوا بكدهم وعملهم فأغناهم الله يتمثلون قول الحكمة:

فقير كل من يطمع
غني كل من يقنع
ولا تحرص على الدنيا
وبالعيش فلا تطمع

نعم هؤلاء هم من يسترون حاجاتهم بتعففهم، ويستصحبون الصبر لتجاوز المحن والمصاعب، هؤلاء هم من يعملون لتغذيتهم الروحية والفكرية بجد ونشاط وهمة، ويعملون من أجل حاجتهم الجسمية بجد وبما يكفيهم، لذا تراهم من فهموا الدنيا فأخذوا منها ما ينجيهم، وتزودوا منها بما يغنيهم، صدورهم منشرحة، وقلوبهم عامرة، وأنفسهم مطمئنة، لذا يرون الدهر كساعة لأن أفكارهم منشغلة وأنفسهم مجتهدة لاهتماماتهم اللامادية التي تأخذ كامل وقتهم.

غض عيناً على القذى
وتصبر على الأذى
إنما الدهر ساعة
يقطع الدهر كل ذا

إن الدنيا ضيقة أمام نفوسهم العالية الهمة، فالصبر عندهم رأس الإيمان، لذلك فأجمل ما في حياتهم الصبر، لأن صبرهم على كبح رغبات النفس وشهواتها هو إطلاق لها إلى ما هو أجمل من مجرد ماديات، إن صبرهم غوص في بحور النفس، وتحليق في آفاق الفكر، إنهم يبحثون عمّا هو أجمل من جمال الدنيا الظاهر وصورها الجذابة، إنهم يبحثون عن الجمال الحقيقي في هذه الدنيا، عن الإنسان الذي هو عنصر الحياة الأجمل، فهو يمثل حيوية الحياة ونبضها ومحاسنها وهو أجمل ما فيها، لهذا يجدون الحياة ويجدون أنفسهم، إنها من دونهم تفتقد كل المعاني وكل المحاسن، وهي جسد خاوٍ من دونهم وبهم تعج بالنشاط، وتنعم بالحيوية، فهم صور الإبداع الجميل فيها.

ليس الجمال من الطبيعة نبته
نبت الجمال من النفوس بداه

نعم فحينما ينبت الجمال من النفس يرى الإنسان كل شيء من حوله جميلاً، ويرى الدهر في قلبه ساعة، والدنيا في نفسه ومن نفسه يمنحها الجمال، فالجمال في النفس ومنها يتدفق ليملأ آفاق الدنيا. وكما قال إيليا أبو ماضي:

والذي نفسه بغير جمال
لا يرى في الوجود شيئاً جميلاً

فتمتع بالصبح مادمت فيه
لا تخف أن يزول حتى يزولا
كن هزاراً في عشه يتغنى
ومع الكبل لا يبالي الكبولا
هو عبءٌ على الحياة ثقيلٌ
من يظن الحياة عبئاً ثقيلا
أيهذا الشاكي وما بك داءٌ
كن جميلاً ترى الوجود جميلا

فالجمال في النفس، والأمد فيها، والوقت فيها، وبوجود الجمال فيها تمتلئ بالمعاني والمحاسن، وإذا كان الجمال خارجها فهي التائهة التي تبحث عنه ولن تجده، فالنعيم في النفس والجحيم منها، والدواء فيها والداء منها، والجمال فيها والقبح منها حسداً يأكلها من الداخل «حَسَداً مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم» البقرة١٠٩، وطمعاً يأكلها من الخارج، وحرص يوجههما نحو الهلاك. نعم لذا فالسرور في النفس والهموم منها، السرعة فيها والتباطؤ والتأخر والتكاسل منها، اليقين فيها والشك منها، اليقين في القلوب والشك من الصدور.

يانفس مالك في اضطراب
كفريسة بين الذئاب
هلا رجعت إلى الصواب
وبدلت ريبك باليقين

لذا فأكبر ملحمة إنسانية وأطولها وأشدها وأصدقها ليست خارج النفس بل في النفس البشرية، نعم فيها لا خارجها، طالما اليقين فيها والشك منها، ففي القلوب اليقين ومن القلوب الشك، والقلب إما أن يتسع لهذا أو ذاك، من هنا بدأت الملحمة في الإنسان بشقيه خيره وشره، ونجديه تقواه وفجوره، ولن تنتهي هذه الملحمة منذ هابيل وقابيل.

من عهد قابيل وكل ضحية
رمز اصطراع الحق والأهواء

ولن تتوقف هذه الملحمة داخل النفس الإنسانية طالما هناك حياة، إلا إذا وجدت النفس الوقت الذي يضيء لها حقيقة ذاتها، وبأنها التمازج اللاانفصل، واللامتصل، بين مادة من الشهوات وبين ومض من سنا الحقيقة الإلهية، ولن تنتهي طالما الإنسان يعيش تحت سطوة الأهواء. فالصراع يبدأ في النفس حين بروز الهوى؛ ليقود الإنسان، ويمتد إلى المحيط الاجتماعي بطمعه وحرصه على استحواذ ما تشتهي النفس ولو كان على حساب الغير.

وكما قال ابن الحداد الأندلسي الذي نقد نفسه بشدة:

تطالبني نفسي بما فيه صونها
فأعصي ويسطو شوقها فأطيعها
ووالله لا يخفى عليَّ ضلالها
ولكنها تهوى فلا أستطيعها

لقد أماط ابن الحداد الأندلسي اللثام عن النفس البشرية ليعترف أن سبب شقوتها في شهواتها وعدم السيطرة عليها.

وهذا ما أكد عليه أحمد تقي الدين قائلاً:

أرى المرء في الدنيا عدواً لنفسه
ولم أرَ من نفسي لنفسي أخصما
فكم مصلح في الناس مات معذباً
وكم مفسد في الناس عاش مكرماً

فكيف بنا لا نعيش ملحمة ذاتية انتشرت وتوسعت كرقعة الزيت في ماء، فأصبحت المجتمعات تعج بالفساد وما يترتب عليه من قهر وظلم، وما يتولد عنه من أضعاف للحمة الاجتماعية، لقد أصبح إنسان العصر يؤمن بأن الموت الحقيقي هو النجاة من الموت الحقير على يد إنسان متوحش لا يشبع ولا يقنع، ويعيش حياة مادية حقيرة لا روح فيها ولا مثل ولا قيم.

وكما قال ابن الرعلاء:

ليس من مات فاستراح بميْتٍ
إنما الميْت ميّت الأحياء
إنما الميْت من يعيش ذليلاً
سيئاً باله قليل الرجاء

فماذا يفعل الإنسان أمام واقع إنساني قميء دنيء قزم متراجع ومتردٍ، لقد أصبحت الإنسانية تعيش واقع الظمآن في صحراء كلما بدت لها أوهام ماء فإذا بها أمام سراب لا متناه، أصبح الزمن يتوق لرجال أكفاء يعطون الحياة ما تستحق.

قَلَّ الرجال فقيل ذا رجلٌ
أما الوعول فلم يُقَلْ وعِلُ

إننا أمام واقع المخنث فيه الرجل، والجاهل فيه العالم، والمرأة فيه السيد، والولد فيه الآمر الناهي، والعليل فيه الطبيب، والمفسد فيه المصلح، والمنحرف فيه السوي، ولم يبقَ أمام الإنسان سوى الخيارات الثلاث التالية:

١ - الخنوع والخضوع والعيش الذليل، وهؤلاء هم ميتون أحياء الذين وصفهم ابن الرعلاء آنفاً، وهم الجبناء الضعفاء الذين وصفهم المتنبي:

إذا لم يكن من الموت بدُ
فمن العجز أن تموت جبانا

وهؤلاء هم الغالبية الكبيرة المتمسكون بالحياة، الذين لم يتعظوا من عبر التاريخ، وبأن الأمم التي دافعت عن كرامتها طلبت الموت، وسقت بدماء شهدائها أريج الحياة البهيج، فكثيرة هي الأمم التي قدمت عشرات الملايين من الشهداء من أجل الحرية والكرامة، وسطرت بتضحياتها ليس مجرد حياة، بل انتزعت مجد الحياة، الحياة المهابة الجانب، المصانة الكيان، الفاعلة

الوجود. بينما الذين أحبوا الحياة؛ وكرهوا الموت؛ هاهم يموتون أحياءً مضمون الآيتين ٧-٨ يونس.

حب الحياة وبغض الموت أورثهم

جبن الطباع وتصديق الأباطيل

٢ - طلب الموت بدلاً من الحياة، هؤلاء هم أقل من الشريحة الأولى لكنهم ليس ندرة وهم الذين يفهمون الحياة بشكل خاطئ وحالهم أسوء من الشريحة الأولى التي يحكمها حب الدنيا وبغض الموت ويخيم عليهم الجبن بينما تتحكم في هذه الشريحة الحمية والغضب والجهل والإقدام علــى الموت إقداماً أعمى لا بصــيرة فيه، حميتهم بصيرتهم، وجهلهم إقدامهم، وغضبهم سلاحهم، وشعارهم أن الموت أفضل من الحياة.

وأن المـوت أشـرف مـن حيـاة

يكـون بها الهـوان لنا قرينا

إن نظرتهم إلى الدنيا ســوداوية وكأنهم يريــدون قتل كل شــيء معهــم، وألا يكونوا وحدهم الفاشــلين في هذه الدنيا، يعيشون اليأس والقنوط والضياع، ويريدون أن يثبتوا ذواتهم، ويجدوا أنفسهم ببطولات يتوهمون أنهـا البقاء لهم، فيقعون بســهولة في شرك ومصــائد ومكائــد الحيــاة التــي يريدها المنتفعون والانتهازيون والمســتفيدون الذين يصــلون إلى أطماعهــم وأهدافهــم بهؤلاء كأكباش فداء.

هــؤلاء هم الذين لا يـرون في الدنيا إلا الواقع السيئ الذي لا جماليات فيه، فالدنيا كلها من حولهم ســواد، والحقيقة أن السواد في رؤوســهم، والظلمة في أنفسهم، يحكمهم التعصــب والحميــة، ويقودهــم الجهــل، فيرددون قائلين:

لا خير في هـذه الحيـاة فإنها

تـزداد سـوءً كلمـا طـال المدى

والحقيقــة إن الســواد فيهم، والكره في قلوبهــم، كرهوا الدنيا فيريــدون أن يقتلوا الحياة، وجوهر حقيقتهم هو:

فـإن صـورت وجـه الفكـر فيهم

لما صــورت إلا وجــه ذيـب

إنهم الذين لا يملكون من الإنســانية إلا صــورتها، لــذا يقع على عاتــق المجتمعات إصلاح هذا الخلل بمعالجة المسببات.

٣ - طلب الموت من أجل الحياة، هؤلاء الذين يقــدّرون الحياة ويعطوها حقها ليس أكثر وليس أقـل مما تسـتحق، وهم ندرة نادرة، فالحياة في نظرهم فكر وعلم وعمل وإعمــار وجمال وعواطــف ومحبة وغيرها، ولا يطغى عملهم لتأمــين المتطلبات المادية على عملهم لإشــباع احتياجاتهــم الفكرية والروحية لا يقبلون بالظلم ولا يسكتون على

ذل أو هــوان، يتعاملون مع الظلم والقســوة بالحلم والصــبر والنقد، إنهم جبهة النضال السلمي السلبي، الذي لا يسكت على الضيم والظلم، لكنهم بالمقابل لا يندفعون ولا يمكن أن يكونوا وسائل لتدمير الحياة وتشويه صور الإنســانية الجميلة. فإن وُفِّقوا اســتقامت الحيــاة بهــم، وعاش الجميع هــم وغيرهم بأمان وسلام ووئام، شعارهم تأمين:

ثلاثة يجهل المرء مقدارها

الأمــن والصحــة والقــوت

وإنْ لم يوفَّقوا وأراد الظلم كسر شوكتهم وتحطيم إرادتهم وإذلالهم ينتفضون طالبين الموت من أجل الحياة وهذه هي سنة العقلاء في الحياة. التعامل بحلم وتصبر مع صور الظلم طالما هناك متسع لنضال سلبي سلمي يعبر عن رقي الإنسان وإنسانيته.

فظل يريني الخطب كيف اعتداؤه

وبتُّ أريه الصبر كيف يكون

وإنْ تجاوز الظلم حدوده وأراد قهرهم وإذلالهم تجدهم المندفعين نحو الموت بشوق أشد من شوقهم للحياة.

وهل أجمل من الموت الذي يصنع حياة أقوى وأبهى لمن يبقى، وعيشاً أحلى، وعزة ومجداً أسمى، سيما أن الموت واحد مهما تعددت أسبابه.

فطعم الموت في أمر حقير

كطعم الموت في أمر عظيم.

وكما قال الجواهري:

فلا من خاضها كرهاً بناج

ولا من خافها جبناً بباقي

فالموت حينما يطلب من أجل الحياة الحرة الكريمة القائمة على الحق والعدل والمساواة فهو الحياة، ولا يطلب الموت الذي يصنع الحياة الكريمة إلا من يرون بأن الدنيا والموت هما حلقتا الحياة ولا تكتمل الحياة إلا بهما ولا تستمر إلا بتعاقبهما جيلاً بعد جيل.

وإن تكن الأبدان للموت أنشئت

فقتل امرئ لله بالسيف أفضل

وكما قال الإمام علي كرم الله وجهه لابنه الإمام الحسن عليه السلام:

«لا تدعُ لقتال أما إن دعيت فاستجب» وهل هناك دعوة أحق من أن تستجاب أكثر من الدعوة للكرامة؟ فالكرامة أحد وجهي الإنسان والإنسانية، ووجهها الآخر الحياء، فلا يمكن لإنسان سوي يؤمن بسمو الإنسان والإنسانية أن يعيش من دون كرامة. فالكرامة عنوان الحياة ووجهها المصان بوجه الحياء عن أن تهان أو تذل، فالكرامة جاه والحياء جنده وحماته، فلا كرامة لمن لا حياء فيه، ولا حياء لمن لا كرامة عنده. والموت من أجل

الكرامة حياة الحياء، وحياء الحياة استمرار لحياة الكرامة، أي ديمومة الحياة بمروءات العيش الكريم

في الجبن عار وفي الإقدام مكرمة

ومن يفرُّ فلا ينجو من القدر

وقدر الإنسان أن يدافع عن معاني الإنسانية التي ينتمي إليها، والتي من المفروض أن يتمثلها في حياته سلوكاً شجاعاً، ويحيا بوجهي الموت والدنيا وبوجهي الكرامة والحياء.

فليس يأتيك منهيها

ولا قاصرٌ عنك مأمورها

والموت الذي يخلص الناس من الذل هو أسمى وأحلى وأجمل حياة.

يعجل تخليص النفوس من الأذى

ويدنو من الدار التي هي أشرفُ

فطوبى لمن كانت الحياة في نفوسهم وليس هم فيها، وطوبى لمن كان الدهر في قلوبهم إحساس ساعة.

وما حاجتي للكائنات بأسرها

وفي نفسيَ الدنيا وفي قلبيَ الدهر

فهؤلاء هم أهل الأنفس الإنسانية المتكاملة الذين يرون الدنيا على حقيقتها خداعة براقة لكنها زائفة زائلة هؤلاء تجدهم في البلاء صابرين.

«الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون» البقرة ١٥٦ - ١٥٧.

وهؤلاء هم عن ذل السؤال مترفعون، وبكفاية ما قسم الله راضون، حتى لو كان بهم خصاصة أو حاجة فهم المتعففون.

«يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً» البقرة ٢٧٣.

صن ماء وجهك لا تهتك غلالته

فكل حرٍّ لحرِّ الوجه صوّانُ

من استعان بغير الله في طلب

فإن ناصره عجزٌ وخذلانُ

فالإنسان السوي هو الذي يكدح لكيلا يقع في ذل السؤال فهؤلاء تجدهم يكدحون بإخلاص ويكدون بشرف من أجل الحفاظ على ماء الوجه الذي هو أسمى من ماء الحياة.

وإنّ إراقة ماء الحياة

دون إراقة ماء المحيا

وكما قال الإمام علي كرم الله وجهه:

أنت ما استغنيت عن

غيرك أعلى الناس قدرا

فهل المسلمون اليوم كذلك؟ وهل نحن أمة الاكتفاء والكفاية والتكافل والإغاثة والخير؟ فربما تكون الكوارث والشدائد مرآة تضعنا أمام أنفسنا لتقييمها وتقويمها.

فهذه الشريحة أغنى من على الأرض وغناهم

بقليل من المال وكثير من العلم والعقل وتراهم بهذا الغنى المتواضعين الشاكرين.

«رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» القصص ٢٤.

وكما قال الإمام علي كرم الله وجهه:

رضينا قسمة الجبار فينا
لنا علم وللجهال مال
وإن المال يفنى عن قريب
وإن العلم باق لا يزال

لذلك تجدهم في كدهم سعداء، وفي كلامهم مسرورين، فقسوة الحياة تجعلهم أكثر إحساساً بالمجتمع، وأكثر شفافية فلا يظلمون أحداً فيلتصقون أكثر بمحبة الإنسان. قسوة الحياة لديهم ليست شقاء لأنهم يحولونها إلى نعيم داخلي بالرضا، ويزيد نعيمهم أكثر حين تصبرهم على المكروه مسلّمين بقدر الله لا مستسلمين لإرادة القهر، وهم حينما يجدون في طي هذا المكروه نعمة عظيمة فيستقلون بشكر الله عليها.

«فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ» الأنعام (٤٢).

لا تكره المكروه حين نزوله
إن المكاره لم تزل متباينة
كم نعمة لم تستقل بشكرها
لله في طي المكاره كامنة

«وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» البقرة ٢١٦.

لذلك فهم الحامدون الشاكرون في السراء والضراء.

لك الحمد إما على نعمة
إما على نقمة تدفع

إنهم الذين يهتمون بالدنيا بما يسد رمق الحياة، ويصون ماء الوجه، ويحقق الكفاية، لكنهم الذين يسعون لما هو خير وأبقى، وهل يوجد أفضل من العلم وأبقى من العمل؟ لذلك تجدهم الذين لا يشبعون أبداً في طلب علم، ولا يملون في طلبه ولا يسأمون من عمل الصالحات، شعارهم في الدنيا إعطاء الدنيا ما يكفي للحياة فيها بكفاية وشرف، وإعطاء الحياة الخالدة كل مكنونات الإنسان وقدراته.

وإن امرءاً يسعى لدنياه جاهداً
ويغفل عن أخراه لاشك خاسر

ومكنونهم وقدرتهم عظيمة إنها العلم والحلم والفكر والذكر والنباهة والنزاهة والحكمة.

ولا شك إن إنساناً تكمن فيه هذه الحقائق لابد أن لا يرى الدنيا بأكثر من ساعة زائلة، لذلك أمثال هؤلاء لا يعرفون الخمول والكسل، ولا التراخي والتأجيل والتباطؤ، فلا يهجعون في عبادة، ولا يكلون

في عمل، ولا يسأمون في طلب علم، الدنيا أمام همتهم ساعة.

قصار الليالي بالهموم طويلة

وطوالهن مع السرور قصار

نعم هؤلاء يعيشون الحياة غارقين السنوات الطوال في طلب العلم وكأنها الساعات، فكرهم حياة ثرة، وذكرهم رحلة نفسية، وحلمهم توازن اجتماعي، ونباهتهم حاضرة في المكرمات، حياتهم نزاهة ونزاهتهم حكمة، عن النقائص والرذائل معزولون، وعن الدناءة بعيدون، يتوجسون من كل ما حولهم، فيترفعون بالعزلة، لأن الكثير من الورى لا يصحب.

ولما صار ودّ الناس خِبّاً

جزيتُ على ابتسام بابتسام

وصرت أشك فيمن اصطفيه

لعلمي أنه بعض الأنام

حتى إن المتنبي المتوجس ممن يصطفى عاد وقال:

خليلك أنت لا من قلت خلّي

وإن كَثُرَ التجمل والكلامُ

لذا فهذه الشريحة إما أن تنطق بالحق وبالطاعة لله وبما يفيد الناس، وإما أن تصمت عن المعصية وعن الخطأ، يتعاملون مع الناس بحسن خلق، ويدارون بحلمهم أذى الجهلاء، يأخذون الكثير من الحياة ويتعلمون الكثير، ليعطوا القليل المميز والمفيد.

وكما قال بشار بن برد:

وإني لأستبقي بحلمي مودتي

وعندي لذي الداء الملحّ دواءُ

فهذه الشريحة هي أحرص الناس على الوقت، فلا يمكن أن يضيع لديهم لأنه في نفوسهم، وهو الدافع لجدهم واجتهادهم ونهمهم للعلم وشوقهم للعمل المفيد. ليسوا كمن هم يبحثون عن الوقت فلا يجدونه، وإن وجدوه أضاعوه، فيتراكم الوقت حملاً ثقيلاً على كاهلهم، إلى أن تأتي ساعة الندم فيستعجلون لاستدراكه، ولكنهم كطالب الماء المحمول على ظهورهم فلا يستطيعون الشرب ولا الارتواء.

«وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً» الفرقان ٢٧.

وهذا السبيل هو وقت متاح للعلم والعمل وليس مجرد شعور في ساعة الندم، أو الأمنية بالعودة للعمل كما كان يجب، والله لا يظلم أحداً بعد إذ جعل الحقائق بائنة كضياء الشمس التي لا تغيب، وتتجدد مع كل يوم لكل من أراد الخير والحق والجمال. ولكن للأسف إن هؤلاء:

كالعيس في البيداء يقتلها الظما

والماء فوق ظهورها محمول

نعم إن الإنسان يحقق نفسه بالوقت، وبالوقت يضيع، وفي الوقت يتعرف على نفسه، وينشغل بعيوبها عن عيوب الناس، ومن الوقت تتكون شخصية الإنسان المتميزة المتباينة مع غيره، ونتيجة لهذا التباين تولّد علم النفس، وأخذت الإنسانية تهتم بعلم النفس وطبائعها وما تفرع عن هذا العلم من علوم نفسية متخصصة (للطفل، والأحداث، والمرضى النفسيين، والعسكريين، والجناة، وغيرها الكثير)، وإن ما يؤسف أن الأمة العربية والإسلامية بدلاً من أن تكون المُعلم لكل شعوب العالم في هذا العلم وغيره، فإذا بها لا تنطق إلا بعلماء الغرب، أصبحنا لا نعرف إلا جورج وديفيد وتومسون وادوارد وغيرهم.

فوا عجباً من أمة يوجد مئات الآيات القرآنية في كتابها (القرآن الكريم) تتحدث عن النفس وهي تصر بألا تتحدث إلا بما يقوله علماء الغرب والشرق ولا شك أنكم أنتم حيث أحببتم. ولقد جاءكم النور من أنفسكم فأعرضتم وصددتم.

«لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» التوبة ١٢٨.

نعم كان حريصاً عليكم فجاءكم بمئات الآيات التي تتحدث عن النفس وتسلط الأضواء عليها، فهل نحن آخذون بما أتانا الرسول أم بما يقدم لنا الغرب؟

«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا» الحشر ٧.

«قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ» ١٥ المائدة.

وها أنتم تعيشون في الدنيا ترددون ما يقوله الآخرون.

«ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ» آل عمران ١٨٢.

أجل إن كل معطيات الكمال والجمال والمحبة والجود والحق والخير خلقها الله في النفس الإنسانية ليُقبل الإنسان نحوها وينطلق بها منهجاً ويعمل على تنميتها وإنمائها، وأن يتسلح الإنسان بما أراد الله وأحب وأمر ويبتعد عما نهى وعما كره لنا.

ولشديد أسف إنقاد الإنسان لطمعه وخضع لحسده واستسلم لحرصه فإذا به يُفسد الحياة، نعم إن ما نحن سائرون بهديه هو من أنفسنا ومن صُنع أيدينا، فالفضائل في النفس أودعها الله لينميها الإنسان، ويرعاها، لا لينقاد للأهواء الصادرة من النفس.

«وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى، وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى» النجم ٣٩ - ٤١.

الدراسات والبحوث

قُسْطاكي الحِمصي
ريادة النّقد الأدبيّ العربيّ الحديث

د. سمر روحي الفيصل *

أسَّـس النّهضة الثّقافيّة، في الوطن العربيّ، في النّصف الثّاني من القرن التّاسـعَ عَشَر، مجموعة من الأعلام، كان لأفراد منها أثرٌ في نشأة الصّحافة، وإحياء الأدب العربيّ القديم شِعره ونثره، وترسيخ المفهومات الحديثة للنّقد الأدبيّ، فضـلاً عـن أثر هؤلاء الأفراد في حركـة التّأليف والنّشر، وتحديث التّعليم، والنُّهوض باللّغة العربيّة.

* باحث وناقد سوري.

العمل الفني: الفنان علي الكفري.

والمعروف أنّ بعض هؤلاء الرُّوّاد نال ما يستحقّ من الدَّرس والتّحليل، وأنّ بعضهم الآخر اشتهر بين المثقفين، ولكنه مازال يحتاج إلى دراسات تُنصفه، وتضعه حيث يجب أن يُوضَع في عالم التأريخ للحياة الثّقافيّة العربيّة. من هؤلاء قُسْطاكي الحِمْصيّ، النّاقد والكاتب والشّاعر واللّغويّ الحلبيّ مولداً ووفاةً ونشأةً. ولسوف أحاول، هنا، التّعريف بهذا العَلَم الذي عَرّفه المثقّفون في مصر وسورية ولبنان في أخريات القرن التّاسع عَشَر وطَوَال النّصف الأوّل من القرن العشرين ناقداً أديباً أسّس بنيانه الثّقافيّ بالمزج بين الأدبين العربيّ والغربيّ، وتمثّلهما، والإنتاج الأدبيّ والنّقديّ واللّغويّ استناداً إليهما.

أولاً: حياته

وُلد قُسْطاكي (بضمّ القاف وسكون السين)[1] في مدينة حلب (سورية) في الرّابع من شهر شباط (فبراير) عام ١٨٥٨، وتوفي فيها يوم الأحد في التّاسع من شهر آذار (مارس) عام ١٩٤١[2]، عن اثنتين وثمانين سنة. هاجر أحد أجداده، واسمه ميخائيل مسعد[3]، من حمص إلى حلب عام ١٥١٧، فأطلق النّاس عليه وعلى أولاده من بعده لقب (الحِمْصيّ) وفاءً للمدينة التي أتوا منها. وقد نصّ (غاستون الحمصي)، وهو حفيد من أحفاد الجدّ الأعلى ميخائيل، وُلد في مرسيليا بعد أن هاجر أحد أجداده إلى فرنسا وأقام فيها، وحمل الجنسيّة الفرنسيّة، على أن جدّ أسرته الأول فرنسيّ، من آل مسعد، اسمه بيير دو لاماس (Pierre de la masse). وهذا الجدُّ أحد النبلاء الصليبيين[4] الذين سكنوا حِمْص واستقرّوا فيها بعد انتهاء الحملات الصّليبيّة، ثم هاجر أفرادٌ من سلالته إلى حلب ودمشق والقاهرة ومرسيليا وباريس، وأقاموا في مهاجرهم، وحملوا جميعاً لقب (الحِمْصيّ) نسبةً إلى المدينة التي قدموا منها.

أبو قُسْطاكي هو يوسف بن بطرس الحمصي. تاجر ومَصْرِفيّ غنيٌّ (من أعرق البيوتات الحلبيّة)[5]. وأمه سوسان بنت عبد الله الدّلال، من أسرة اشتهرت بالغنى والأدب. فقد كان منزل أبيها عبد الله الدّلال (ت ١٨٤٧) منتدى لأهل العلم والثّقافة، (ففي صالونه الأدبي كان يجتمع غير واحد من الأدباء، يتدارسون دواوين الشعراء،

ويقـرؤون المقامـات، وينظمون شـعر المناسـبات، ويعرضـون لشـؤون الدولة بالهمس والتلميح والإشـارات)[6]. أما أخوها فهو الشّاعر الأديب الصُّحفيّ جبرائيل الـدّلال (١٨٣٦-١٨٩٢)[7] الذي عاش سبعة عشر عاماً في أوروبة وآسـيا وأفريقيا قارئاً وصحفياً ومدرِّسـاً ومفكِّراً في أحوال أمّته العربيّـة. وعندما رجع إلى حلب كتب قصيدته: العرش والهيكل[8] ف(تعاونت عليه سلطتان جائرتان: سلطة الكهنوت التي فضح الكثير مـن أضـاليلها وخزعبلاتهـا، وسـلطان الجـور في العهد الحميـدي)[9]، فسجن عامين، ومات في سجنه.



ورث قُسْطاكي التجارة والغنى من أبيه، وحبَّ الأدب، والاعتـزاز بالعروبة من جدّه عبـد الله وخاله جبرائيل. فقـد توفّي أبوه وهو في الخامسـة من عمـره، فرعته أمّه. وكان من البديهي أن (يتردَّد في صـغره إلى منتـدى جدّه عبد الله، ويسـمع ما يُنشَـد فيه من شعرٍ ومناقشـاتٍ ومحاوراتٍ أدبيّة، فانطبـع في نفسـه حـبُّ الأدب)[10]. نظم قُسـطاكي الشّعر وهو في الثالثة عَشْرَة، قبل أن يدرس العروض. والواضـح من سـيرة حياته أنـه لم يتلـقَّ تعليماً نظاميّـاً؛ (لقلّة المدارس؛ ولاضـطراره إلى العمل التجاري في محل أبيه وجدّه وهو في السادسـة عشرة من عمـره)[11]. تعلَّم القـراءة والكتابة في كُتّـاب الروم الكاثوليك، وتابع تحصـيله في مدرسة رهبان مار فرنسيس، وعلى يد مدرِّس خاصّ، هو الخوري جرجس دلالة، الذي

علَّمه العروض وشـهد له بالتَّفوُّق فيه، دون أن يتخلّى عن تعلُّم الفرنسيّة والإيطاليّة. ثم قُدِّر له أن يتلقّى نحواً من خمسين درساً في الفلسـفة، وهو في السابعة عشرة من عمره، على يد جاكمان في مرسـيليا (فرنسا) عام ١٨٧٥، ويتقن الفرنسـيّة من خلال رحلاته المتكرِّرة إلى فرنسا وإقامته الطَّويلة فيها، بل إنه عشق اللغة الفرنسيّة، واتصل بالحضارة الغربيّة بوسـاطتها، فصـار عارفاً بفكرها وأدبها وعادات أهلها وتقاليدهم. وتدلُّ كُتُبُه، وخصوصـاً منهل الوُرَّاد في علـم الانتقاد، على تبحُّره في الثقافة العربيّة، وعشقه اللّغة العربيّة، وإيمانه بقدرتهـا على التعبير عن أدق خلجات النَّفْس الإنسـانيّة. فاجتمع في تكوينه مزيج متـوازن من الثقافتين العربيّة والغربيّة. وزادت رحلاته وصـلته بإبراهيم اليازجـي (١٨٤٧-١٩٠٦) هذا المزيج عمقاً وسـمواً. وغرسـت التربية فيه حبَّ العرب والعربيّة، والتَّشـبُّث بالعروبة والدِّفاع عنها، دون كلل أو ملل.

أمـا رحلاته فكثيرة. سـافر إلى أوروبة، وخصوصاً فرنسـا، أربع مرات في الأعوام: ١٨٧٥ و١٨٧٨ و١٨٩٢ و١٩١٢، كما سـافر إلى بـيروت عام ١٨٨٢، وإلى الآسـتانة عام ١٨٩٨، وإلى مصـر غـير مرة، وخصوصـاً في عامـي ١٩٠٦ و١٩٠٧ عندما طبع كتابه (منهـل الوُرَّاد). ولم تكـن رحلاته عابرة، أو سـياحيّة كما نقول في أيامنا، بل كانت أشبه بالإقامة؛ لصعوبة السَّفر ومشقَّته؛ ولرغبته في معرفـة الحضـارة الغربيّة، والاتصـال بأهل الفكـر والأدب فيهـا. وهناك إجماع على أن صلته المباشَرة بالغرب صقلت نفسه، ووسَّـعت مداركـه، وزادت معارفـه الأدبيّة والاجتماعيّة. فقد رافق خاله جبرائيل، وهو به معجبٌ، سنة كاملة في باريس عام ١٨٧٨، وكـان جبرائيل آنـذاك مقيماً في فرنسـا، عارفـاً بأحوالها وفكرهـا وأدبها، وهذا ما سـاعد قُسـطاكي على أن ينهل من الثقافة الغربيّـة، وهو، بعدُ، في سـنِّ الطَّلب، ولوع بالعِلْم والعلماء وتعلُّم اللّغة.

لقد اتصـل قُسـطاكي في أثناء رحلاته بعدد كبير مـن الأدباء والعلمـاء واللّغويين والصُّـحفيين، كفانديك، ويعقوب صرُّوف، وفارس نمر، وأديب إسـحق، وحسـن بيهم، ويوسف الأسير، وأحمد زكي باشا، وسليمان البستاني، وأحمد شوقي، وحافظ إبراهيم،

وخليل مطران، وغيرهم. بيد أن صلته بالشيخ إبراهيم اليازجي التي بدأت في بيروت عام ١٨٨٢، بدت أعمق تأثيراً في نفسه، حتى إنه أشار إليه في كتابيه (منهل الورّاد) و(أدباء حلب) ب(شيخنا العلامة اليازجي)، و(الإمام الشيخ إبراهيم اليازجي الطيب الذكر والأثر)، و(علامة العصر غير مدافَع، وقطب دائرتي المنثور والمنظوم غير منازَع، الأستاذ الجليل، بل الأخ الحبيب الأبر). والثابت أن إعجابه باليازجي حفزه إلى أن يصبح مدافعاً عنه في حياته وبعد مماته، كما يدلُّ على ذلك ردُّ محمّد سليم الجندي عليه في كتابه (إصلاح الفاسد من لغة الجرائد)[١٢]. ويبدو أن الإعجاب كان متبادلاً بين اليازجي الإمام في اللغة، الأديب الذي وجَّه النهضة الأدبيّة العربيّة بوساطة عمله اللّغويّ ومجلتيه (الضياء) و(البيان)، وقُسطاكي ابن الرّابعة والعشرين الذي كتب عام ١٨٨٣ مقطوعة في ثلاثة أبيات مدح فيها اليازجي بعد عودته من بيروت، فردَّ اليازجي عليها شعراً على غير عادته في الرَّدّ على المعجبين به. وتكرَّر ذلك ثانيةً حين أرسل قُسطاكي قصيدته:

يا رسوليَّ اذهبا فأبلغاها
أنني اليوم قد سلوتُ هواها[١٣]

فردَّ اليازجي بقصيدة على الوزن نفسه، مطلعها:

عرِّجا في ربوعها وسلاها
كيف تسلو متيَّماً ما سلاها[١٣].

ولما استقر اليازجي في مصر، وأصدر فيها مجلتيه (الضياء) و(البيان)، دعا قُسطاكي إلى الكتابة فيهما، وقدَّم شعره ومقالاته بعبارات المدح والإطراء[١٤]. وقد نشر كميل اليسوعي، عام ١٩٨٨، الرّسائل المتبادلة بين إبراهيم اليازجي وقُسطاكي الحمصيّ[١٥]، وهي رسائل إخوانيّة تُفصح عمّا كان بين الرّجلين من إعجاب واحترام وتقدير، على الرّغم من فارق السّنّ بين هذين العَلَمين. ولعلَّ إعجاب قُسطاكي بشعر المتنبي، وغزارة استشهاده به في (منهل الورّاد)، عائد إلى أن اليازجي كان معجباً بالمتنبي؛ لقلّة الغلط اللغويّ في شعره، كما نص جرجي زيدان[١٦]. ولا غرابة في أن يحذو التّلميذ حذو أستاذه. فقد ذكر قُسطاكي في معرض مديحه (العَرف الطيِّب في شرح ديوان أبي الطيِّب) قدرة اليازجي على تبرئة المتنبي من

معايب كثيرة نسبها إليه شُرّاح شعره، وعقّب على ذلك بقوله: (وهــذا هو الغرض الأهم الــذي يرمي إليه علم النقــد)[17]. هذا كلّه يُعلّل إقبال قُســطاكي على قــراءة المتنبي، وحفظه شــعره، واستشــهاده بــه في كتبه، فضلاً عن أن الاستشهاد بشعر المتنبي شائع في كتب النقد العربي القديم؛ لمتانة شــعره، وتنوُّعه، وسلامة لغته.

تــزوّج قُســطاكي، وهــو في الحاديــة والعشرين، بعد عودته من رحلته إلى فرنسا عــام ١٨٧٨، مروم نجــم (ت ١٩٢٩)، وهي ســيدة على جانب عظيم من أصــالة الرأي وحُسْــن التدبير. أنجب منهــا خمس بنات. تمتّعت هذه الســيدة بالدقة والحصــافة، وهذا ما حفز قُســطاكي إلى أن يعهد إليها بتجارته كلما غاب عن حلب[18]. والواضــح أنها وفّرت له الاســتقرار الذي شجّعه على المضــي قُدماً في عمله الأدبيّ، فكتب كثيراً من المقالات والقصــائد، وألّــف عدداً من الكتــب، وألقى بعض المحاضــرات، وترجم قدراً من الشعر الفرنسي إلى اللغة العربيّة، فلمــع نجمــه، وانتُخب عضــواً في المجمع العلميّ العربيّ (مجمع اللغة العربيّة لاحقاً) عام ١٩١٩، وكان انتُخب عام ١٨٩٦ عضــواً في مجلــس إدارة ولايــة حلب عــام ١٨٩٦، وعضــواً في مجلس المعارف، ومعاوناً لرئيس المجلس البلدي، وعضــواً في مجلس الشورى في الحكومة العربية عــام ١٩١٩، وكان نال الوسام العثماني الثالث ولقب (بك) في عام ١٨٩٨، وصار من واجبنا، بعد هذه السنوات، أن نُضــيف إلى ذلك كلّه جدارته بلقب رائد النقد الأدبيّ الحديث.

ثانياً: مؤلّفاته

ألّف قُسطاكي الحِمصــيّ خمسة كتب، طُبِعتْ في حياته، بل إن بعضها طُبِع غير مرّة طبعات خاصّة، كتلك الطبعات التي أصدرتها مجلة (الكلمــة)، ووزّعتها على مشــتركيها، والطبعة التي أصــدرتها مكتبــة الأسرة في القاهــرة لمنهل الروّاد. وقد ذكر عبد القادر عيّاش في (معجم المؤلّفين السوريين في القرن العشرين) كتاباً سادساً لقُسطاكي الحِمْصيّ، هو (تكوين الصحافة في العالم)[19]، لم يذكره غيره من الباحثين وكُتّــاب التّراجم، ولم أقع له على أثر، بل إن قُســطاكي نفسه لم يذكره في ســيرة حياته التــي دوّنها في (أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر). وهذا بيان

بكتبه الخمسة المطبوعة، فيه تحديد لكلّ كتاب منها، وحديث عن إنتاج قُسطاكي غير المطبوع.

١- السِّحْر الحلال في شعر الدَّلال

كتاب صغير في أربع وأربعين صفحة، طُبِع في مطبعة المعارف بمصر عام ١٩٠٣. ترجم فيه لخاله جبرائيل الدّلال الذي توفي في السِّجن عام ١٨٩٩. وكان قُسطاكي يذكر، في أثناء الترجمة قصائد جبرائيل، حتى إن الترجمة أصبحت معرضاً للشعر الذي قاله خاله في مناسبات عدّة. والظنُّ أنّ قُسطاكي ذكر ما استطاع جمعه من شعر خاله في أثناء الترجمة له، ولم يذكر شعره كلّه. ولولا كتاب قُسطاكي لضاع شعر جبرائيل الدّلال كله.

٢- مَنْهَلُ الوُرَّاد في علم الانتقاد

هذا الكتاب أكبر كُتُب قُسْطاكي الحمصي حجماً، وأكثرها شهرة. وهو في ثلاثة أجزاء، طُبِع الجزءان الأوّلان في مطبعة الأخبار في القاهرة عام ١٩٠٧، وطُبِع الجزء الثالث في مطبعة العصر الجديد بحلب عام ١٩٣٥. وقد أُرِّخَتْ مقدّمة الجزء الأول بـ (مصر في ١ (يوليو) تموز سنة ١٩٠٦)، وذُيِّل الإهداء بـ(مصر في ١١ كانون الثاني (يناير) سنة ١٩٠٧). ونتج عن اختلاف تاريخ المقدّمة عن تاريخ الإهداء لبسٌ في تأريخ سنة طباعة (منهل الورّاد). ولكنّ الثّابت أن قُسْطاكي سافر إلى مصر عام ١٩٠٦، وشرع يطبع كتابه في القاهرة بعد فراغه من تأليفه، وعندما انتهت طباعة الكتاب في عام ١٩٠٧ كتب الإهداء وذيَّله بتاريخ الانتهاء من الطِّباعة. وصار من الواجب أن يُؤرَّخ صدور الكتاب بعام ١٩٠٧ ليس غير.

الأجزاء الثلاثة من القطع المتوسّط، الجزء الأوّل في (٣٠٣) صفحة، والثاني في (٢٩٣) صفحة، والثالث في (٢٤٦) صفحة. يضمُّ الجزء الأول مقدّمة وقسمين. أما القسم الأول فيضمُّ ثمانية فصول، هي: في تاريخ النقد عند العرب، في تاريخ النقد عند سائر الأمم، في النقد في القرون المتوسطة، في النقد في القرون الحديثة، في أن علم الأدب هو لسان حال المجتمع الإنساني، في موضوع النقد، في النسبة، في صدق الإرادة. وأما القسم الثاني فعنوانه: في قواعد الانتقاد، وفيه عشرة فصول، هي: في سلم النقد، في تعريف العلاقة بين الكاتب وإنشائه، في التبويب، في رتب الشعر

أو طبقاته، في الموازنة، في موازنة الحكم، في موازنة العتاب، في موازنة الزهريات، في موازنة الغزل والنسيب، في موازنة الرثاء والعزاء.

ويبدو لي أن الجزء الثاني متابعة للجزء الأول، إذ لم يُدوِّن قُسطاكي على غلافه عبارة (الجزء الثاني)، ولم يجعل هذا الجزء مستقلاً بفصوله، بل جعله يتابع ما انتهت إليه الفصول في الجزء الأول. ولعلَّ هذا الأمر يشير إلى أن قُسطاكي لم يكن ينوي طباعة الكتاب في جزءين، ولكنه اكتشف طوله، أو أقنعه أحدٌ في مصر بأن الكتاب كبير ضخم، فقسمه قسمين. ومن ثَمَّ ضَمَّ هذا الجزء الثاني أربعةَ عشرَ فصلاً، تابعتْ أرقامُها أرقامَ الجزء الأول، من الفصل الحادي عشر إلى الفصل الحادي والعشرين، وهي: في موازنة المدح والشكران، في موازنة الهجو، في موازنة الوصف، في القواعد الخمس، في نقد القول والمصنوع، في القاعدة الثانية: نقد القائل، في القاعدة الثالثة: نقد المقول فيه، في القاعدة الرابعة: نقد الزمان، في القاعدة الخامسة: نقد المكان، في قاعدة بت الحكم، في وظيفة الحاكم في الانتقاد، في بعض شروط الناقد، في بعض فوائد هذا الفن الجليل، في الأمثلة الجامعة، أو خاتمة الكتاب.

ويضمُّ الجزء الثالث ثمانية عشر باباً، هي: (في تعريف الأدب عند العرب، في النقد الأدبي، في فن الروايات، في مادة فن الروايات، في التأليف ومراتب المؤلفين، في التجديد والتقليد، في الملامح والعلامات، في الإحساس والشعور، في الوحي والاستلهام، في القريحة، في المتفننين، في الذوق الحسن، في التيار الجارف، في الانتفاخ، في العلم والتعلم، في تأثير الوصف وتأثير الحقيقة، في تجرد الناقد، في تحلُّم المنقود عن الناقد).
وأضاف في هذا الجزء: (الموازنة بين الألعوبة الإلهية ورسالة الغفران) في سبعين صفحة، دون أن يجعلها الباب التاسع عشر من أبواب الجزء الثالث من كتابه، وكأنه راغب في أن يشير بذلك إلى أن الموازنة بين كتابي المعري ودانتي تختلف اختلافاً كلّيّاً عن الموازنات الكثيرة التي أقامها بين الشعراء العرب في غير فصل من (منهل الورّاد)، كموازنته، في الجزء الأول بين ثلاث مقطوعات لسعد بن مالك وأبي فراس الحمداني والمتنبي،

وموازنته في الجزء نفسه بين خمسة شعراء، هم أبو فراس والمتنبي والبحتري وابن خفاجة ومعن بن أوس، في موضوع العتاب. فالموازنة بين الشعراء العرب تدخل باب النقد الأدبي، في حين تدخل الموازنة بين المعري ودانتي باب الأدب المقارن.

٣- أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر

طُبع هذا الكتاب، أوّل مرّة، في المطبعة المارونيّة بحلب (سورية) عام ١٩٢٥. وهو كتاب تراجم، ترجم قُسطاكي فيه لأدباء حلب ممن كان لهم شعر معروف، فإذا لم يكن لهم شعر عزف عن الترجمة لهم. وهذا الشّرط الأساسيّ جَعل الكتاب يخلو من الأدباء والعلماء والفقهاء من غير الشّعراء، سواء أكانت لقُسطاكي صلات قربى بهم، أم صداقة، أم معرفة أدبيّة. وقد قسمه قسمين، ترجم في القسم الأوّل للشعراء المتوفّين، وعددهم أربعون عَلَماً، وترجم في القسم الثاني للأعلام الأحياء، وعددهم تسعة أعلام. وختمه بترجمة طويلة له في ثمانين صفحة تقريباً، ملأها بمختارات من شعره. واللافت للنظر ألا يكتب قُسطاكي مقدّمة لهذا الكتاب، يُعرِّف فيها بمنهجه في الترجمة، ومسوِّغ اهتمامه بهيئة المتَرجَم له، وحرصه على أن يذكر نموذجات من شعر العَلَم، سواء أكان له شعر غزير أم قليل، أم نادر، فضلاً عن التباين في طُول التراجم، وفي المعلومات التي وصل إليها عن كلّ عَلَم ترجم له. بيد أن خلوّ الكتاب من المقدّمة لا يعني خلوَّه من الفوائد، كترجمة قُسطاكي لأعلام لا نملك معلومات عنهم في غير كتابه، وإيراده شعراً لأعلام لا نعرف عن إنتاجهم الأدبيّ شيئاً غير هذا الشّعر الذي ذكره قُسطاكي، وعنايته الدّائمة بالملامح الخارجيّة للمترجَم له، والعناية أحياناً بذِكر بعض طباعه، وهي عناية تتمُّ على معرفة قُسطاكي المباشرة بمن ترجم لهم في كتابه، فضلاً عن أنها مفيدة لقارئ كتابه في أثناء تصوُّره الهيئة الخارجية والطّبائع العامّة للعَلَم، وهي عادة لم يجر عليها كثير من كُتّاب التّراجم المحدثين، وإن كانوا يعرفون فائدتها للقرّاء.

٤- مِرآة النُّفوس

كتاب صغير في ست وخمسين صفحة، ألحقه قُسطاكي بالجزء الثالث من (منهل

الورَّاد)، وهو الجزء الذي طُبع في حلب عام ١٩٣٥، معللاً هــذا الإلحاق بعلاقة الكتاب (الشــديدة بالنقــد الأدبي). يضــمُّ الكتاب ثــلاث عشرة مرآة، ليس في خمس منها غير الشِّـعر (سـبعة وتسـعون بيتاً). أما المرايا الباقيــة فمكتوبة نثراً، وهـــي ثماني مرايا، لكلّ مرآة عنوان، من مثل: تأثير الأخلاق في الفنون (يُسمِّيها: الصِّناعات) الجميلة، تأثير الصِّــناعات الجميلة في الأخلاق (يسمِّيها: الصِّفات)، وجه حسود، خرجت ذات يوم... هذه المرايا النَّثريّة نموذجات للمقالة الذّاتيّة المعبِّرة عن وجهة نظر، أو رأي، أو انطباع، في قضــية من قضايا النَّفس والمجتمع والفنون والآداب.

٥- المختارات الشِّعريّة

يُخيَّل إليَّ أنّ قُسْــطاكي الحمصي جمع شعره في ديوان، ولكنّ هذا الدّيوان لم يُطبَع؛ لأن (المختارات الشِّعريّة) نابت منابه، وتوفّي قُســطاكي بعــد طباعة المختارات بســنتين دون أن يُكْمــل حلمه بطباعة ديوان شــعره، مكتفياً بما صــدر منه في (المختارات)، وبما بقي منجَّماً في المجلات والصُّحف السَّيَّارة. ذلــك أن قُســطاكي كتب مقدّمــة لديوانه، أرَّخها في (١٥ تموز ١٩١٧). وعندما رغبت مجلة (الكلمة) التي كان يُصــدرها فتح الله الصَّقَّال، بعد أن خصَّها قسطاكي بمقالاته، وسمح لها بإهداء قرائها بعض كتبه، في أن تُقدِّم لقرائها مختارات من شــعره، قدَّم لها قُســطاكي المقدِّمة القديمــة، وذيَّلها بتاريخ ثان، هو تاريــخ طباعة المختــارات: (حلب ١٩٣٩). لقد صــدرت المختــارات، على أية حال، عام ١٩٣٩ بعنوان: (مختارات من نظم الأديب الكبير الأســتاذ قسطاكي الحمصي الحلبي). وتحت هذا العنوان عبارة (الجزء الأول، هدية الكلمة لسنة ١٩٣٩). ويبدو أن فتح الله الصقّال، صاحب مجلة الكلمة، كان ينوي إصــدار جزء ثان من شعر قُسطاكي، ولكنــه لم يفعل ذلك لســبب أجهله. على أن الغالــب علــى الظّــنّ أن قُسْــطاكي اختار قصــائد (المختارات) بنفســه، فحذف من شــعره ما لم يرضَ عنه، أو مــا رآه، وهو في الثمانين، غير مناسب لمكانته الأدبية. ولعله اختار من شــعره قدراً يملأ صفحات الجزء الأول المحدَّدة للمختارات، ولعلّه أيضاً ترك قصــائد أخرى لتكون مادة الجزء الثاني من المختــارات، دون أن ينفــي ذلــك كلّه دلالة

المختارات، سواء أكانت جزءاً أم جزءين، على الشّعر الذي كان قُسطاكي راضياً عنه، وهو في هذه السّنّ. ولسوف أُقدّم، بعدُ في الإنتاج غير المطبوع، شعراً لقُسْطاكي لم يُذْكر في المختارات، وهذا يدلُّ على أن كتاب (المختارات) يدلُّ على بعض شعر قُسطاكي، وليس عليه كلّه.

تضمُّ المختارات إحدى وستين قصيدةً وثمانية موشحات. رُتِّبت القصائد فيها بحسب زمن كتابتها، بدءاً من مقطوعتين غير مؤرَّختين في تسعة أبيات من شعر الصِّبا، وانتهاءً بقصيدة (حديث النّفْس، أو: مسك الختام) المؤرَّخة في عام ١٩٣٩، وهو عام طباعة المختارات. والواضح أنّ الكثرة الكاثرة من هذه القصائد من نصيب رويّ الهمزة فالباء فالتاء فاللام فالنون. وقد تفاوتت مستويات هذه القصائد بين الجودة التَّوسُّط، ولكنها كلّها مصوغة في ثوب لغويٍّ وعروضيٍّ دقيق، ينمُّ على شاعر أحبَّ العرب، ودافع عن العروبة بشعره كما دافع عنها بنثره، دون خوف من العثمانيين والفرنسيين، ودون انصياع للدّعوات الكثيرة آنذاك للتخلّي عن اللّغة العربيّة. كما تنمُّ المختارات على شاعر عَرَف الحقوق الاجتماعيّة والإنسانيّة لإخوانه وأصدقائه، فكتب لهم أبياتاً ومقطوعات وقصائد في مناسبات خاصّة بهم، تُدخل الفرح إلى قلوبهم.

٦- الإنتاج غير المطبوع

لا تُحيط الكتب الخمسة السابقة بإنتاج قُسْطاكي الحمصي، فهي لا تضمُّ محاضراته ومقالاته الكثيرة المنشورة في المجلات التي كانت تصدر آنذاك، كمجلة الضياء التي أصدرها إبراهيم اليازجي (١٨٤٧-١٩٠٦) في القاهرة عام ١٨٩٨، وكتب فيها قُسْطاكي باكورة مقالاته. ومجلة (الحديث) الحلبيّة التي أصدرها سامي الكيالي (١٩١٠-١٩٧١) في حلب عام ١٩٢٧، ومجلة (الكلمة) التي أصدرها فتح الله الصقّال (١٨٩٣-١٩٧٠) في حلب عام ١٩٢٩، وكان لها اهتمام خاص بأدب قسطاكي، بل إنها أصدرت عام ١٩٣٨ عدداً خاصاً عنه بمناسبة تكريمه، هو عدد شهري أيلول وتشرين الأول (سبتمبر واكتوبر)، ومجلة المجمع العلمي العربي التي صدرت في دمشق بعد تأسيس المجمع عام ١٩١٩، فضلاً عن مجلات أخرى كثيرة، كالنفائس

العصرية، والرسالة، وأنيس الجليس، وفتاة الشرق، والآثار، والمباحث، ومنيرفا، والمنهل، والبيــان، والحســناء، والمقتبس. ولا تُحيط الكتب الخمســة الســابقة بالجانب اللغوي في أدب قُسطاكي أيضاً. إذ إن هناك رسالةً مفقودةً له، تعقَّب فيها أغلاط الأب أنستاس الكرملــي، ومقالات لغويّــة نشرها في مجلة (منيرفــا) دافع فيها عــن إبراهيم اليازجي وكتابه (لغــة الجرائد)[٢٠]. وقــد ردَّ عليها محمد سليم الجندي في كتابه (إصلاح الفاسد مــن لغة الجرائــد). وله أيضــاً محاضرات نُشر القليل منهــا، كمحاضرته عن (إعراس الخليفة المأمون ببوران بنت الحســن) التي ألقاها محمد كــرد علي نيابة عنه في ردهة المجمع العلمي العربي، ثم نشر المجمع نصَّها في الجــزء الثالث من (محاضــرات المجمع العلمي العربي) الذي صــدر عــام ١٩٥٤. وهذه كلُّها، وغيرها مما لم يصل علمي إليه، يحتــاج إلى جَمْع من مظانه؛ ليُضــاف إلى رصيده من الكتب المطبوعة.

ثالثاً: قيمته الأدبيّة والنّقديّة

عُرف قُسطاكي الحِمْصيّ بكتابه (منهل الــوُرَّاد في علم الانتقاد)، بل إن شــهرته في عــالم الأدب والنقد ترجــع إلى هذا الكتاب الــذي يُعَــدُّ أول كتــاب في النّقــد الأدبي الحديث في الوطن العربيّ. ولا علاقة لهذا الحُكْم بما هو معروف عن ريادة (الوســيلة الأدبيّة)[٢١] لحسين المرصفي (؟- ١٨٨٩) في عالم النقد الأدبيّ. ذلك أن (الوسيلة الأدبيّة) كتابٌ رائدٌ في إحيــاء النقد العربيّ القديم، ممهِّدٌ لظهور النقــد العربيّ الحديث. فقد (ابتعث علوم اللغــة العربيّة، وطرائق النقد الأدبــي التقليدي عند العرب القدماء، وهو خير مــن مثَّل النقــد اللغــوي في أخريات القرن التاســع عشر)[٢٢]. ولا يخرج منهجه، بحسب تعبير محمد مندور، (عن منهج النقد التقليدي عند العرب، وهو يعتبر اليوم قديماً بالياً بالنســبة إلينا، بعد أن اتســعت آفاقنا النقدية، وأصــبحنا نبحث في فلسفة الأدب وأهدافه ومصادره ووظائفه في الحياة، وفي خصائصه الجماليّة ومبادئه الفنية، وأصالته المتميزة)[٢٣]. أما كتاب (منهل الوراد في علم الانتقــاد)، ضــمن المفهوم العلمــيّ الدّقيق للنقــد الحديث، وخــارج الدلالــة الزمنية الشائعة للريادة، وبعيداً عن اختلاط مفهوم (الحديــث) بمفهــوم (المعاصر)، فيكتســب

صفة الرِّيادة لعدم توافر كتاب نقديّ عربيّ مماثل له، تمثَّل الأدب العربيّ القديم، وأفاد من النقد الغربيّ عموماً، ومن النقد المقارن خصوصاً، فضلاً عمّا صرَّح به عنوانه من سعي صاحبه إلى تحويل النقد إلى (عِلْم).

بيد أن سورية لم تكن مثل مصر تُحسن الدّعاوة لإنتاج أبنائها، ولهذا السبب تُعَدُّ عبارة عز الدين الأمين، وهو يُمهِّد لدراسة النقد الأدبي الحديث في مصر أكثر إنصافاً واعتدالاً في الحكم على واقع الحال. قال: (على الرغم من وجود مظاهر النقد الحديث في غير مصر من الأقاليم العربية، كالشام مثلاً، كما عند الأستاذ قسطاكي الحمصي الحلبي في كتابه منهل الوراد في علم الانتقاد، فإن النشاط والسعة والعمق والتنظيم النسبي، كان كل ذلك في مصر أوضح منه في أي بلد آخر)[٢٤]. صحيح أن معاصري قُسطاكي الحمصيّ قدَّروه حقَّ قدره، وكرَّموه في حياته، وكان لواحد منهم، هو فتح الله الصقَّال، فضلُ تعميم بعض كتبه، وتخصيص عدد من مجلته (الكلمة) لنشر النصوص التي أُلقيت في حفل تكريمه. وصحيح أيضاً أن الذين أتوا بعده لم يكونوا عاقين. إذ أصدر الدكتور محمد ألتونجي كتاباً عنه[٢٥]، رصد فيه حياته ورحلاته وصفاته وطباعه وآراءه، وحلَّل شعره القوميّ والوطنيّ والاجتماعيّ والفلسفيّ، وأورد مختارات من شعره. وخصَّص الدّكتور جميل صليبا، في كتابه: اتجاهات النقد الحديث في سورية[٢٦]، جانباً كبيراً من الفصل الثاني، الخاصّ بروّاد النقد الأدبيّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، للحديث عن كتابه (منهل الورّاد)، فقال إنه أوّل كتاب عربيّ حاول إرساء قواعد النقد على أسس علميّة. وذكره الدّكتور محمد يوسف نجم في كتابه (نظرية النقد والفنون والمذاهب الأدبية في الأدب العربي الحديث، مقدمة ودليل)[٢٧]، وذيّل إشارته إليه بحكم قيمة ينمُّ على معرفة دقيقة بنشأة النقد الأدبي العربي الحديث. وخصَّه الدّكتور عبد النبي اصطيف بالفصل الثاني عشر من الجزء الأول من كتابه (في النقد الأدبيّ العربيّ الحديث، مقدمات، مداخل، نصوص)[٢٨]. فترجم له، ثم أورد نصاً مهمّاً للدراسة من الجزء الأول من (منهل الورّاد). وتحدَّث عنه الدّكتور محمد عيسى

حديثـاً تحليلياً في أطروحتـه التي نال بها الدّكتوراه، وعنوانها: (الاتجاهات الرئيسـة للفكـر النقدي الأدبيّ الحديث والمعاصر في سـورية)[٢٩]، فقال إن المؤثّرات الغربيّة التي لا عهد للناقد العربـيّ بها ظهرت في كتابه (منهل الورّاد)، بفضل اتساع ثقافته وغِناها، وحرصـه علـى تمهيـد الطّريـق النقديّة، ومحاولته اسـتنباط قواعد وأسـس محدَّدة للنقـد الأدبيّ. كما ترجـم له كثيرون، منهم الزركلي في (الأعلام)، وسـامي الكيالي في (الراحلـون) و(الأدب العربـي المعاصر في سورية)، وجرجي زيدان في (تراجم مشاهير الشـرق في القرن التاسـع عشر)، وحسّـان الكاتب في (الموسوعة الموجزة)، وعبد القادر عيّاشـ في (معجـم المؤلّفين السـوريين في القـرن العشرين). إلا أن ذلك كلّه يحتاج إلى متابعة وجهد أدبـي ونقدي؛ لتحديد مكانة قُسـطاكي في عـالم الأدب والنقـد. والظن بأن إعـادة طباعة كتبه تُسـهم في إحيائه، وفي تشـجيع الباحثين على دراسته وتحديد أثـره في النقـد الأدبي، ومكانتـه في تاريخ النقـد العربي الحديث. والظّنُّ أيضـاً بأن المعنيين بالأدب المقارن سـيلاحظون ريادته في الأدب المقارن من خلال الموازنة الطويلة التـي أقامها بين رسـالة الغفـران للمعري والكوميديا الإلهية (وهو يسـمّيها: الألعوبة الإلهية) لدانتي. وسـيقفون، قليلاً أو كثيراً، عند توافـر أدوات الباحث المقـارن عنده، وخصوصاً إتقانه اللغتين العربية والفرنسية، وتعمُّقـه في ثقافتهمـا، ومعرفتـه الجيّدة بالإيطاليّة، واتصاله المباشر بالغرب والآداب الغربيّـة. وسـيلاحظ نقّـاد الأدب ولوعه بالموازنة بين الشـعراء العرب، والتنظير لفن الموازنة بين الشعراء في الجزءين الأولين من (منهل الـورّاد)، واقترابه، أوّل مرّة في تاريخ النقـد الأدبيّ، من فنّ الرّواية، وإن كان هذا الاقتراب بسـيطاً وعامّاً، واهتمامه بالمتلقّي والمنقـود والمقـول فيـه، دون أن يسـتعمل المسميات الحديثة الدّالة على ذلك. وحرصه على توضـيح مصـطلحاته قبل شروعه في تحليل النُّصـوص، بغيـة تحديد المفهومات التي يرغب في إيصالها إلى قارئ كتابه.

ثـم إن قُسـطاكي الحمصـي أنتـج في حقول أخـرى غير النقد الأدبي، هي حقول الشعر، والمقالة، والترجمة، واللغة. وهو، في هذه كلّها، يحتاج إلى تحديـد مكانته وأثره

في الأدب العربيّ واللّغة العربيّة. فهو، في الشّعر، يحتاج إلى دراسات تقيس شعره المطبوع في (المختارات) وفي المجلات بشعر معاصريه وسابقيه؛ سواء أكان مجلياً أم شاعر مناسبات أم صاحب نفحات شعريّة. وهو، في الترجمة، يحتاج إلى دراسة أسلوبه في كتابة التراجم لمن عاصرهم من رجالات القرن التاسع عشر في كتابه (أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر). وهو، في المقالة، يحتاج إلى تحليل أسلوبه في المقالة الذاتية، وخصوصاً مقالاته الأدبية والنقديّة في كتابه (مرآة النفوس).

يُخيَّل إليّ أنّ أصالة قُسطاكي الحمصيّ تكمن في نظرته الكليّة للنقد الأدبيّ، وفي عدد غير قليل من السُّلوكات التّحليليّة وأحكام القيمة التي أطلقها على النصوص الأدبيّة. فهو مؤمن بأنه ناقد[30] يكتب انطلاقاً من عصر معرفي مغاير للعصر الذي أنتج النّقد العربيّ القديم. ولذلك ينصُّ على أن المادة الحقيقيّة التي يستمدّ النّقد الأدبيّ منها عناصر حياته، وتركيبه، ونموّه، هي: الحريّة وآداب النفس. أما الحريّة فيسميها حريّة البحث[31] التي تؤثّر في إنتاج الأديب. فالشاعر الجاهليّ كان يتمتع بهذه الحريّة، في حين كان الاستبداد (بالغاً حدَّه)[32] أيام الأمويين والعباسيين والأيوبيين. لذلك ترى الإنتاج الأدبيّ في هذه الدُّول (ملازماً طريقة واحدة من التقليد)[33]. بل إن العرب كانوا يعاملون الأدباء معاملة مغايرة لمعاملة الأجانب لهم، فنحن نسجنهم ونعذّبهم، وهم يكرِّمونهم. ويذكر قُسطاكي أسماء شخصيات عربيّة مشهورة على أنها أمثلة على ذلك، منها: أبو إسحاق الصابىء، وأبو الفتح ابن العميد، وابن سينا، وابن المعتز، وابن هاني، والمتنبي، وشهاب الدين السهروردي، وإبراهيم النديم. ولكنّ المهمّ هو ربطه آداب النفس بالحرية. فالأدباء في الدول التي ذكرها التزموا طريقة واحدة في التأليف، وعدم تصوير عواطفهم وأحوالهم الحقيقيّة[34]. وقد عزا قُسطاكي انحطاط فن النقد عند الأمم في القرون المتوسطة إلى عدم مشاركة المرأة و(فقدان الآداب الصحيحة، وحرية التعليم، واستبداد الحكّام... فلم يكن للكاتب رأي يرتئيه، أو خاطر يبديه، غير ما يراه أصحابه وعترته وأولياؤه وشيعته)[35]. وهو يضيف إلى ذلك

كله حاجـة النقد إلى المعرفـة[٣٦]، فالناقد عارف؛ أي مثقّف بحسـب تعبيرنا الحديث؛ لأن النقد يشمل العلوم والفنون جميعها، (بل هو أستاذ المعارف، فليس على الأرض علم، أو فن، يعصي أحكام الانتقاد السديدة)[٣٧]. ولهذا السـبب يطلـق على الفنون تسـمية الصناعات الجميلة التي لا يستطيع الناقد نقدها إذا لم يكن عارفاً بطبيعتها.

هذه النظرة الكليّة للنقد سـديدة، أشار إلى بعض جوانبهـا نقادنا العرب القدامى، ولكنّ قُسطاكي أحاط بالثابت المستمرّ منها، فالإبـداع كالنقـد لا ينمـو دون حرية، ولا يُطبَّق دون معرفة. والحاجة إلى النقد ليست مقصورة على الفنون الجميلة، بل هي شاملة العلوم وشؤون الحياة كلها. وهذا النقد ليس تابعـاً لأهواء الناقد؛ لأنه علم، يسـمّيه في عنـوان كتابه (منهل الـورّاد) علم الانتقاد. ولا شـكّ في أن المحاولات الحديثة لتحويل النقد من فن إلى علم مازالت موضع خلاف. بيد أن قُسـطاكي دعا إليها قبل قرن ونيّف، وسعى إلى توضيح أركانها. ولا عبرة في هذه الحال بنجاحه في تعليل بعض هذه الأركان وإخفاقه في تعليل بعضها الآخر، أو نجاحه في التنظير وترجُّحـه في التّطبيق. فنظرته الكليّة تبقى مقبولة، تنـمُّ على ريادة نقدية حديثة، ذلك أنه ملك معرفة النّاقد، وذوقه، وخبرته، وأدواته، ومهاراته، وأخلاقه، وجَلَده على قراءة النّصـوص، وامتلاكه الرّصـيد اللغويّ الملائم، ومعرفته بأثر اللّغة في التعبير والتّأثير في وجدانات المتلقين العرب.

الإحـالات:

(١) ضُبِـط اسم قُسْطاكي بضمّ القاف وسكون السين في: الأعلام للزركلي ١٩٧/٥، ومعجم المؤلّفين لعمر رضا كحالة ١٣٢/٨، وهو الضّبط الدّقيق لاسمه.

(٢) تَرْجَم قُسطاكي لنفسه في كتابه: (أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر)، ص وما بعد.

(٣) سمّاه خير الدين الزركلي في الأعلام ١٩٧/٥: إبراهيم مسعد.

(٤) قسطاكي الحمصي: أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، ص١٣٧.

(٥) سامي الكيالي: الأدب العربي المعاصر في سورية، دار المعارف، القاهرة، الط٢، ١٩٦٨، ص ١٤٣.

(٦) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٧) الزركلي: الأعلام ١٠٩/٢.

(٨) نشر سامي الكيالي في كتابه: الأدب العربي المعاصر في سورية نصّ القصيدة، ص ٦٥- ٧١.

(٩) سامي الكيالي: الأدب العربي المعاصر في سورية، ص ٦٤.

(١٠) أسعد الكوراني: مقدمة أدباء حلب، مطبعة الضاد، حلب، ١٩٦٩، ص ٩ (بتصرف).

(١١) المرجع السابق، ص ١٠.

(١٢) محمد سليم الجندي: إصلاح الفاسد من لغة الجرائد، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٣/١٩٢٥.

(١٣) ذكر قُسطاكي بعض قصيدته وبعض قصيدة اليازجي في: أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، ص ٢٣٦ وما بعد. وانظر أيضاً: أسعد الكوراني: مقدمة أدباء حلب، ص ١٢.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٣.

(١٥) دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.

(١٦) جرجي زيدان: تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ١٥٢/٢.

(١٧) قسطاكي الحمصي: منهل الوراد في علم الانتقاد، ٤٤/١.

(١٨) من كلمة الياس الغضبان في العدد الخاص بقسطاكي في مجلة الكلمة، عام ١٩٣٨، ص ٤١٧.

(١٩) عبد القادر عياش: معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥، ص ١٥٠.

(٢٠) إبراهيم اليازجي: لغة الجرائد، مطبعة التقدم، القاهرة، د.ت.

(٢١) الاسم الكامل للكتاب، هو: الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة. صدر الكتاب عام ١٨٧٥ في جزءين، الجزء الأول في (٢١٥) صفحة، والثاني في (٧٠٣) صفحة. للتفصيل انظر: د. عبد العزيز الدسوقي: حسين المرصفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٣٩ وما بعد.

(٢٢) عبد الحي دياب: التراث النقدي قبل مدرسة الجيل الجديد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٣٩.

(٢٣) د. محمد مندور: النقد والنقاد المعاصرون، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت، ص ٢٣-٢٤.

(٢٤) عز الدين الأمين: نشأة النقد الأدبي الحديث في مصر، دار المعارف، القاهرة، الط ٢، ١٩٧٠، ص ٨.

(٢٥) د. محمد ألتونجي: قسطاكي الحمصي شاعراً وناقداً وأديباً، دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٩.

(٢٦) د. جميل صليبا: اتجاهات النقد الحديث في سورية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٩.

(٢٧) د. محمد يوسف نجم: نظرية النقد والفنون والمذاهب الأدبية في الأدب العربي الحديث، مقدمة ودليل، دار صادر، بيروت، الط ٢، ١٩٨٥، ص ٩.

(٢٨) د. عبـد النبـي اصطيف: في النقد الأدبي العربي الحديث، مقدمـات، مداخل، نصوص، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٩٠- ١٩٩١، ص ١٥٩ وما بعد.

(٢٩) نـال الدكتـور محمد عيسى الدكتوراه من أكاديمية العلـوم الروسية في موسكو عام ١٩٩١، وهي ما تزال مخطوطة باللغة العربية. وقد أطلعني على ماكتبه فيها عن قسطاكي الحمصي..

(٣٠) منهل الورّاد، ٢٠٣/٣.

(٣١) المرجع السابق، ٢٤/٣.

(٣٢) المرجع السابق، ١١٦/٢.

(٣٣) المرجع السابق، ١١٧/٢.

(٣٤) المرجع السابق، ٦١/١.

(٣٥) المرجع السابق، ٦٠/١.

(٣٦) المرجع السابق، ٩٢/٢.

(٣٧) المرجع السابق، ١٣٣/١.

×× حرّرتُ الأعمال الكاملة لقسطاكي الحمصي، وستصدر في مجلدين عن وزارة الثقافة.

الدراسات والبحوث

خطاب ما بعد الاستشراق

د. حفناوي بعلي *

في التحليل وفي القراءة المعاصرة، لم يعد الشرق والغرب عاملين منفصلين متباعدين، يسيران على وقع كلمات الشاعر الإنجليزي المشهور «كبلنغ»، الذي قال: (الشرق هـو الشرق، والغرب هو الغرب ولن يلتقيا). ولا متماهيين كما أملت الكاتبة الإنجليزية «فرا ستارك»، التي وضعت كتابا بعنوان ذي مغزى: (الشرق هو الغرب).أو كما تمنى «جوتة»، عندما أنشـد: (من يعرف نفسه والآخرين، يعترف هنا أيضا أن الشرق والغرب، لا يمكن بعد أن يفترقا).

* ناقد وكاتب جزائري

. العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

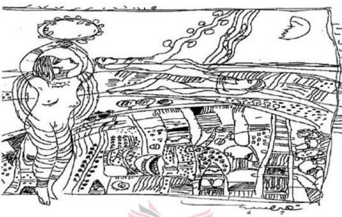
وغالباً ما يكون المقصود بالآخر صورته، والصورة بناء في المخيال، فيها تمثل واختراع. أصبح طرح العلاقة بالآخر يمثل أهمية على ضوء التطور الحادث في العلاقات الدولية، أو ما اصطلح على تسميته بالنظام العالمي الجديد، وما صاحبه من أطروحات العولمة والكوكبية فالحفريات التي يقوم بها (تودوروف) في وثائق فتح أمريكا، (وتشومسكي) في الوجه الآخر للديمقراطيات الغربية، وحتى حفريات (إدوارد سعيد) في نظام الاستشراق، و(كافين رايلي) في كتابه الموسوم بـ«الغرب والعالم»، تتمحور حول تساؤل أساسي حول/ الآخر.

علاوة على ثلاثة كتب أصحابها من المغرب العربي، تصدر في منتصف عقد التسعينيات، تعالج من منظور تاريخي وحضاري شكل العلاقة بين الأنا /الآخر، وهي: أوروبة والإسلام، صدام الثقافة والحضارة، لمؤلفه التونسي هشام جعيط. مسألة الهوية العروبة والإسلام.. والغرب، لصاحبه المغربي محمد عابد الجابري. الإسلام، أوروبة، الغرب: رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، لكاتبه الجزائري محمد أركون. وهناك كتاب رابع هام في هذا السياق العلاقة بين الغرب والإسلام لمؤلفه إدوارد سعيد، والذي صدر في مطلع الثمانينيات والموسوم بعنوان «تغطية الإسلام»، يعالج كيف تتحكم وسائل الإعلام الغربية في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم، والكتاب يتكامل مع أطروحة سعيد عن الاستشراق. هذه الجدلية تجد مفارقتها الكبرى في «استغراب» حسن حنفي. إنه استحضار للآخر على العموم، ومجال رحب للدراسات المقارنة والمستقبلية.

ما هي صورة الأنا وصورة الآخر بعد التغيرات العميقة، التي ألمت بالعالم بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، بعد أن صار الآخر موضوعا يهدد الهوية والكيان الثقافي لكل أمة، فهل يقتضي الأمر تصحيح مفهوم الهوية وفهمه من جديد، على أساس أن الآخر كما أصبح يثير فينا هذا الموضوع، على نحو لم يسبق طرحه بهذه الصيغة؟ أم أن موضوع الآخر من اختراع الذات البشرية؟ هل هو واقعة خارجية مرتبطة بالظروف التي يمر بها العالم؟ وما هي الأوهام التي تكتنف تصورنا عن الهوية؟ هذه الأسئلة هي التي تطرح نفسها بقوة في الفترة الراهنة، وتبدو كتحد ينبغي على المثقفين العرب التعامل معها ومناقشتها.

الآخر/ صورة الذات.. فضاء اللقاء/ الاختلاف

لقد أسهم كل من تشارلز كولي وجورج



هربرت ميد في تأسيس النظرة الاجتماعية لمفهوم الأنا ومفهوم الآخر. فذهب (كولي) إلى أن الذات أو الأنا هي مركز شخصيتنا، وأنها لا تنمو ولا تفصح عن قدراتها إلا من خلال البيئة الاجتماعية، وأن الشعور بالأنا لدينا لا يبرز دون أن يكون مصحوباً بذوات الآخرين. أما «ميد»، فقد قام بمعالجات موسعة لفكرة الذات الجماعية، وهو يرى أن الذات لدى أي فرد تتطور كنتيجة علاقة هذا الفرد بالعمليات والنشاطات والخبرات الاجتماعية من جهة، والأفراد من جهات أخرى. يعتبر (ميد) أن معرفة الآخر تقوم على ملكة الاضطلاع بأدوار مختلفة وبتبديلها، فيضع نفسه موضع الآخرين. وربما يكون هذا التبادل للأدوار وراء الاتصال بالإشارات والرموز، الذي يحدث ضرورة في معرفة الآخر، والذي سيكون ختامه العقل، المتماهي مع المجتمع، فكلاهما لا يمثلان سوى الآخر العام. (1)

أما ماكس شيلر، فإنه حين شدد على خصوصية معرفة الآخر وعلى تعادلها، إن لم نقل تفوقها بالنسبة إلى معرفة الأنا، وكذلك إلى تدامجها الوثيق مع الواقع الاجتماعي، إنما شق طريقاً جديدة، لكنه سرعان ما سدها. لأنه حين أراد حصر تأسيس هذه المعرفة في المودة والمحبة بوصفها من المدركات الحدسية المباشرة، ارتكب أخطاء كثيرة. لقد تجاهل التنوع البالغ للتجليات

الملموسة، التي يمكن للآخر أن يظهر بها في الواقع الاجتماعي، فيمكن للآخر أن يظهر كأب، أخ، غريب، كشريك أو منافس، كصديق أو عدو، كرفيق، كأدنى أو أعلى، كذلك يمكنه أن يتسم بسمة مثنوية فيجمع بين مزايا متعارضة. وفي هذه الشروط، من يستطيع الاندهاش من إمكان تلون إدراك الآخر بلون عقلاني تارة، وانفعالي تارة أخرى، وإرادي تارة أخرى، ومن إمكان أن يكون أيضا عقلانياً وصوفياً.[٢]

ويتم وصف الأنا والآخر في مرآة الحياة الاجتماعية لرؤية الصور المتشابهة أو المختلفة لكليهما. وأحيانا ظهر هذا التقابل صراحة مثل بخل الآخر في مقابل كرم الأنا، وأحياناً يتم وصف الآخر وحده دون ذكر الصورة المقابلة للأنا، ولكن يمكن رؤيتها ضمنا عن طريق القلب أو العكس. ومن ذلك بخل الآخر وكرم الأنا. كما يكون جدل الصورة بين الأنا والآخر، جدل الحضور والغياب، غيابها عند الأنا حضور عند الآخر، وحضورها عند الأنا غياب عند الآخر. وأحياناً تكون صورة الآخر المعلنة دون ما يقابلها عند الآخر صورة سلبية، مثل حب الرياء والسمعة. وأحياناً تكون صوراً إيجابية مثل قيام الآخر بالواجبات.[٣]

إن مفهومي الشرق والغرب باتا يفتقدان لأي معنى ثابت، فهما لا يرتبطان بالجغرافية، بل تحولا إلى مفهومين إيديولوجيين زئبقيين، فالغرب صعب تحديده، ذاته تقدم نفسها بلا حدود، ولا يمكن فهمه وإدراكه إلا من خلال الآخر/ المرآة التي تعكس قوته، وحدته، ونرجسيته المتعالية. أي من خلال الآخر الذي تقضي الذات بمخالفته لها، وتحكم وغير متجانس من العواطف والأحكام.[٤]

صحيح أن الغرب اخترع شرقه، ولكنه صحيح كذلك أن الشرق اخترع غربه: كل من موقعه، ولكل طريقته وآلياته. وإذا كانت السمة الغالبة في الخطاب العربي المعاصر هي رفض الصورة التي يحملها الغرب تحديدا، عن العربي والمسلم، مع البحث لها عن سياقات ودوافع، إن هذا الرفض لا يوازيه تساؤل عن الصورة التي يبنيها العربي عن الغرب، وعن علاقتها بواقع هذا الغرب. إنه يتشكى من «تشويه» الغرب لصورته، ولكنه لا ينتبه إلى أن صورة الغرب، يمكن أن لا تكون تشويها في خياله وخطابه.

إن البحث عن الذات العربية في فضاء الآخرية –سواء كان رحلة في النص أو في التاريخ والجغرافيا– بحث عنيد لا يهدأ. هذه الجدلية النافية تجد مفارقتها الكبرى في «استغراب» حسن حنفي، فما كتبه عن مصادر الوعي الأوروبي وبدايته وذروته،

وعـن نهاية بدايتـه وبداية نهايتـه، لم يكن غير مسلك من مسالك الرجوع إلى الذات. إنه استحضار للآخر بهدف «التحرر منه» – نفيا بالطرد.(٥)

هل جدير بالإشارة أن الآخر في الخطاب العربي المعاصر هو الغرب تحديدا، حتى لكأنه لا يوجد في الدنيا غير الغرب؟

كيف أمكن اختزال مجال الأخروية إلى حد أصبح معه الآخر غربيا. إن مقاربة الآخرية في الثقافة العربية، لا بد أن تعتبر الامتدادات الحضارية لهذه الثقافة، قبل النظر في علاقتها الأفقية بالثقافات الأخرى، من المهم اعتبار أن هذه الثقافة تواصل وتأليف شرقي بين ثقافات الشعوب التي مستها. ومقاربة الأخروية في الثقافة العربية لا بد أن تعتبر كذلك، التنوع الداخلي الذي عرفه التاريخ الاجتماعي الثقافي للمجتمع العربي في عصور تنوعه وثرائه بالعناصر الأخرى. إن مسافات الأخروية «الداخلية» تساعد على فهم النسبية التي اتصفت بها تمثلات العرب والمسلمين للآخر «الخارجي». هذه النسبية التي تعني تفتحا يتجاوز إطلاقية المعايير والتصنيف، كانت محصلة ثقافية لتعددية المجتمع العربي الإسلامي في عصره الذهبي.(٦)

اقتصرت المعرفة بالآخر قديماً على شرائح محدودة من المجتمع، تستمد معارفها من كتابات الرحالة، أو ترجمات محدودة لبعض الكتب، أو هجرات تحت تأثير ظروف طبيعية أو اقتصادية، والمعرفة – والحالة هذه – إما مبتورة أو منحازة أو انطباعية. أما معرفة الآخر اليوم، فقد أصبحت على نطاق أوسع ومدى أرحب، وقد أسهم في ذلك تقدم وسائل الانتقال، ثم ثورة الاتصالات والبث الفضائي عن طريق الأقمار الصناعية، وقد أدى ذلك إلى أن تتجاوز المعرفة بالآخر حدود التخصص لتكون متاحة للجميع، أما التغير الدرامي في مدى المعرفة بالآخر، فقد نشأ عن التطور الكبير في شبكة المعلومات العالمية «الإنترنيت»، والتي وسعت ميدان المعرفة بالآخر، فامتد ليشمل الإنتاج العلمي والثقافي والمعرفي والفني ورغم ذلك تبقى المعرفة بالآخر – شأن أي معرفة في مجال العلوم الإنسانية – نسبية، ولا يمكن التعبير عنها كميا، كما أنها ترتبط بخلفيات تاريخية، وعقد نفسية، وصور نمطية، وهي تعكس أحيانا صراع المصالح واختبار القوى، التي تصل بها إلى حد النفي والإنكار – أو على الأقل – التحييد والتهميش.(٧)

الذات/ الآخر.. خطاب ما بعد الاستشراق

فقبل الإسلام كان العرب في الجزيرة العربية لا يعرفون الغرب وإنما بيزنطة، أو الروم باعتبارهم قوة كبرى إلى الشمال، قد تكون مصدر تهديد للبعض، ويتبعها بعضهم فعلا، ولكنها تمثل مجالا واسعا لتجارة، وأحيانا للمغامرة أو طلب العون، كما أنها ذات حضارة باذخة لا يمكن مجاراتها. وفي صدر الإسلام في حياة الرسول (ص) ينحاز القرآن الكريم للروم بوضوح في سورة الروم، بوصفهم مسيحيين من أهل الكتاب في حربهم مع الفرس، وهو موقف مبدئي توضحه سورة البروج، حين يضطهد اليهود والفرس المسيحيين في اليمن، وتؤكد سورة المائدة أن المسيحيين هم أشد الناس مودة للمسلمين، وأن منهم قسيسين ورهباناً.

في المراحل التالية لا نجد في التراث العربي ما يدل على تكون منظور مختلف للغرب (بيزنطة)، وذلك رغم ظهور مفهوم الغرب في القرن التاسع، بظهور دولة الفرنج في وسط أوروبة وتعامل العرب معها، ولكن الاحتكاك العسكري، والتفوق العربي/ الإسلامي ودوام الصدام الحربي، يؤدي إلى ضم الروم في المنظور العربي إلى صفوف أعداء الأمة والدين،كما أن اكتشاف التراث اليوناني لا يؤثر في هذا المنظور: فالروم المعاصرون لا علاقة لهم بتراث اليونان، الذي يستوعبه العرب بحرية ويصبح ملكهم.(٨)

يتضح مما سبق أن النظرة إلى الآخر، كانت تقوم على أسس دينية وقيمية، فالدين هو الذي يمنح المعنى للأشياء وللظواهر وللبشر، لذلك فإن البحث عن الآخر يفترض العودة، بكيفية ما إلى النص المرجعي الأول، إلى القرآن الذي يزود النظر ببعض عناصر الإدراك والوعي، ويطعم المتخيل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز. ومادام الإسلام يحمل تصورا للعلم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكثيفا للكلام الرباني، وتعبيرا عن تجليات المقدس، فإنه يشكل مصدرا للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة.(٩)

إن الصور الإكراهية التي ركبتها الأدبيات الجغرافية والتاريخية والأدبية القديمة للآخر، خلال القرون الوسطى، ما زالت فاعلة في التصور الثقافي العام، ومتحكمة في المخيال الإسلامي، وفي كيفية إنتاجه للصور النمطية الخاصة بالشعوب غير الإسلامية. وذلك متصل بالمركزية الإسلامية ونظرتها إلى الآخر. وقد قامت تلك المعرفة المركزية إما على احتكاك خارجي مع أفراد ينتمون إلى تلك الشعوب في دار الإسلام أو على احتكاك داخلي، والأول مصدره الحروب

والتجارة والارتحال، والداخلي مصدره الرقيق والكتب المنقولة من لغات الشعوب الأخرى إلى العربية، ولم تكن معرفة المسلمين بالآخر معرفة بريئة، إنما كانت مزيجا من التوقعات والتصورات الشائعة، وهي ممزوجة بتخيلات ورغبات.[10]

ومن المعلوم أن التوتر العقائدي ظل موجها أساسيا في طريقة تركيب الصور المتبادلة للشعوب فيما بينها، وكلما شحنت الأجواء بكراهيات الصراع والحروب، التي ينتصر فيها هذا الطرف أو ذاك، تتأجج أحقاد في النفوس فتجد طريقها في توجيه طريقة النظر إلى الآخر، ومن ذلك فإن الحروب الصليبية لعبت دورا بالغ الخطورة في إعادة تعبئة النفوس بالضغائن، وقد أسهمت فيها كما هو معروف أغلب الممالك الشمالية المسيحية، وظل التهديد قائما لفترة طويلة، واستمر إلى ما بعد الحروب الصليبية.[11]

على أن كل هذا لا يقلل بأي شكل من الأشكال من قيمة المشاهدات المباشرة، التي تركها الرحالة، فكثير منها اعتبر من أهم الوثائق عن الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية لكثير من البلاد الشمالية، ونجد في كثير منها عمقا وحيوية كبيرين، لكنها تنتظم في سياق عام، يتمثل لرؤية المسلمين آنذاك في النظر إلى الآخر المختلف قيمياً وعقائدياً، فقد كانت الأحاسيس مفعمة بالمعتقد الديني، الذي يسعى إلى إدراج غير المسلمين في منظومته.

وعلى العموم فالثقافة الإسلامية، لاتعدم الاهتمام بهذا الجانب المتصل بالعلاقة مع الآخر، دون إغفال الموقف المسبق في النظر إلى الآخر خارج حدود دار الإسلام، باعتباره كافراً ضالاً. وهو أمر يلمس وجوده بوضوح في النصوص المعنية بوصف السفارات والبعثات والرحلات. فالمسلم في القرون الوسطى، كما تكشف لنا المدونات الجغرافية، مهما كان مغامرا وجريئا وموضوعيا، فإنه يتوجس من الآخر خيفة، بسبب الاختلافات اللسانية والاجتماعية والعقائدية، وينطوي على فكرة إصلاحية يرد بها إدخال الآخر إلى عالم الحق.

في القرون من الرابع عشر إلى أواخر الثامن عشر، يختفي الغرب تماماً من أفق المنظور العربي، رغم احتكاك تركيا ومماليك مصر، وتجارها بالبندقية والبرتغال، ومحاولات محاكاتهم في مجال الإدارة العسكرية وإحباط هذه المحاولة، لأن محاكاة الكفار كفر. ولكن هذا المنظور يتخذ بناء معقداً ومتعارضاً في العصر الحديث، ففي نهاية القرن الثامن عشر، يبدأ العصر

العربي الحديث بالاحتكاك العميق الأول مع الغرب، بالحملة الفرنسية على مصر، وجاءت موجة جديدة من اتصال العرب بالغرب مع صليل السيوف وقصف المدافع مع نابليون ويبدو الغرب مدهشاً، ومتفوقا لأسباب عدة؛ فهو مدهش ومثير للأسئلة في مظاهر غير مفهومة تماماً: الجرائد والاهتمام بالأخبار، المسارح. وهو متفوق في السلاح وترتيب الصناعات وفي دقائق الحاجات، لتسهيل العمل بأعمال كيميائية أو ميكانيكية عجيبة وبسيطة معا. وتأخذ المركزية الغربية في تشكلها وتمركزها حول الذات في مواجهة الشرق/ الآخر.[١٢]

يتساءل الناقد الأدبي «تزفيتان تودوروف»، والذي تحول من نقد النقد إلى قراءة الأنثروبولوجيا والتاريخ: لماذا يقود فهمنا للآخر إلى الاستيلاء عليه، والاستيلاء إلى التدمير، التدمير الذي لا يصبح ممكنا إلا بفضل ذلك الفهم على وجه التحديد. وهذا ما يرعبه؛ ولذلك فهو يهدي كتابه الموسوم بـ «فتح أمريكا: مسألة الآخر» إلى امرأة من المايا التهمتها الكلاب، فهذه المرأة هي تكثيف لأحد الأشكال المتطرفة للعلاقة مع الآخر. ولذلك فإن تودوروف لا يمل من سرد الحكايات، والوثائق، يحدوه هدف أن يجعل من التاريخ، تاريخ فتح أمريكا، أمثولة بمعنى أنها تمثل صورة أمينة لعلاقات الغرب بالآخر، ولذلك فهو يأمل من الغرب أن يتأمل نفسه ليكتشف التشابهات إلى جانب الاختلافات، فعسى أن تتم معرفة الذات عبر معرفة الآخر.[١٣]

من وجهة نظر «نعوم تشومسكي اللغوي البارز، والذي تحول من فقه اللغة إلى البحث عن العلامات الفارقة للحضارة الغربية المعاصرة، أن نهج التاريخ وطاعون الحضارة الذي مازال يستمر. وهذا ما ختم به كتابه الموسوم بـ«إعاقة الديمقراطية»، ودشنه في كتابه الموسوم بـ «الغزو المستمر». تشومسكي هو الآخر لا يمل الحفر في تاريخ الثقافة الغربية المعاصرة عن نهج التاريخ، لذلك فهو يسوق لنا آلاف الوثائق، التي تؤكد أن الغزو ما زال مستمراً. وأن الوحشية التي رسمت تاريخ الفتوحات الأولى، والتي أضيفت عليها صفة الضرورة لإنجاز قطع الأشجار والهنود، لما تزال مستمرة وعلى الوتيرة نفسها من الوحشية، التي تذيعها هذه المرة خيارات شمشون وأحفادها.[١٤]

إن الحفريات التي يقوم بها تودوروف في وثائق فتح أمريكا، وتشومسكي في الوجه الآخر والدامي والمظلم للديمقراطيات الغربية، وحتى حفريات إدوارد سعيد في نظام الاستشراق تتمحور حول تساؤل

أساسي: لماذا تستمر النماذج الأساسية، التي أرسيت منذ الأيام المبكرة للغزو – غزو أمريكا – إلى زمننا الحاضر؟

ومن وجهة نظر بعض المفكرين أن العنف يمثل بنية أساسية في الثقافة الغربية، وأنه ومن بين كل الحضارات لا توجد حضارة تمادت في طريق العنصرية والعنف مثل الحضارة الغربية هذا ما يذهب إليه كافين رايلي في كتابه الموسوم بـ «الغرب والعالم»، يقول رايلي: «لقد تحولت الحروب المقدسة المسيحية إلى مغامرات وحشية للغزو والنهب والإبادة، ولكن يجب أن لا نعزل عملية التحول هذه عن سياقها، فهذه الأحداث وقعت منذ حوالي ألف عام على وجه التقري. غير أن مثل هذه الحروب كانت إمكانيا كامنا في الثقافة اليهودية – المسيحية».[15]

ثلاثة كتب أصحابها من المغرب العربي، تصدر في بيروت في منتصف عقد التسعينيات، هذا وبالضبط في العام ١٩٩٥، تعالج من منظور تاريخي وحضاري شكل العلاقة بين الغرب والإسلام، وهي:

– أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحضارة لمؤلفه التونسي هشام جعيط.

– مسألة الهوية العروبة والإسلام.. والغرب لصاحبه المغربي محمد عابد الجابري.

– الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، لكاتبه الجزائري محمد أركون.

وهناك كتاب رابع هام في هذا السياق العلاقة بين الغرب والإسلام لمؤلفه إدوارد سعيد، والذي صدر في مطلع الثمانينيات والموسوم بعنوان «تغطية الإسلام»، كما يعالج كيف تتحكم وسائل الإعلام الغربية في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم، والكتاب يتكامل مع أطروحة سعيد عن الاستشراق، حيث يؤكد أن الشرق يغزو حقل الإعلام الغربي، وتجمل تقاريره وتساهم في تثبيت صورة الإسلام، فصورة الإسلام هي واحدة ثابتة لا تتغير، حيثما نظرت إليها ومهما تكن المادة التي تعرضها. وهذا ما يفسر من جهة نظر سعيد لماذا لم يلق الإسلام الترحاب في أوروبا والغرب أبدا، وعلى حد تعبيره ويفسر العدوانية أحادية الجانب التي يقفها الغرب من الإسلام.[16]

من جعيط إلى الجابري إلى أركون وسعيد، هناك مرارة في الحلق من موقف الغرب من الإسلام في انزلاقاته العديدة، وفي عدوانيته، والتي وصلت أحيانا إلى حد الشتيمة والإهانة، كما هو الحال مع إدوارد سعيد ومحمد أركون، فعلى إثر تأليف سعيد للاستشراق ودفاعه عن الشرق والإسلام

تعرض إلى الإهانات والتهديد بالضرب، ولم تشفع له أستاذيته في جامعة كولمبيا كونه أستاذاً للأدب الإنجليزي المقارن، وهذا ما طال الباحث في الإسلاميات محمد أركون، الذي يشتكي من موقف المؤسسة الأكاديمية التي يعلم فيها - السربون -، عندما انتقد سلمان رشدي، فلم تنفع عندها أكاديميته وتنويره وراديكاليته من التخفيف من الاضطهاد، الذي تعرض له داخل الحرم الأكاديمي.

الأمر الذي ساعد على تشكيل رؤية رافضة وصدامية للغرب في الخطابات الإسلامية الحديثة، الغرب ذاته الذي كان يتقدم للعالم الإسلامي بخطاب يعلن فيه صراحة عداوته للإسلام، وهي الصورة التي تكونت من معامل المستشرقين، إن نظرة أوروبة إلى العالم، وإلى الإسلام بشكل خاص قد انطوت على العدوانية والظلم، كان الاستشراق هو الذي يقدم للأوروبة نظرتها على العالم الإسلامي.[١٧]

إشكالية الأنا والآخر.. المثاقفة والحوار

ظل الآخر في الاهتمام العربي هو الغرب، وتراوحت العلاقة بين العرب والغرب بين مستويات عدة، فغلب عليها العداء في فترة المد الاستعماري، واقترن هذا العداء في أحيان كثيرة بالنظرة الدونية إلى الذات، وقد عزز من ذلك الإحساس بتفوق الغرب في العلوم وفنون الحرب والقتال، وانبهرت النخبة العربية الآخر الغربي، وسعت إلى تقليد أسلوب المعيشة، على حين سعى قطاع آخر مستتير من هذه النخبة لإدراك الفروق بين روح الشرق ومادية الغرب. وإذا كانت أشكال الإبداع الفني قد احتوت هذه الأفكار، فإن الفكر العربي قد وجد في التوجه نحو الآخر الغربي سبيلا للتقدم، كما يعبر عن ذلك طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر».

بعيداً عن الأطر الجغرافية، التي تحس المفاهيم والأفكار والمضامين العقائدية في رقعة جغرافية واحدة، فإننا نرى أن الأنا كما الآخر، ليس رقعة جغرافية، وإنما نحن ننظر إلى الأنا باعتبارها مجموعة من القيم الأصيلة، والمبادئ العليا التي حفل بها التراث العربي، إضافة إلى التجربة التاريخية التي قام بها العرب والمسلمون، على هدى تلك القيم والمبادئ. فحينما نستخدم مصطلح الأنا أو الذات فإن المقصود من ذلك، هو القيم المعيارية المتعالية في الزمان والمكان مع تجربة إنزال تلك القيم المعيارية المطلقة مع الواقع النسبي والمتحرك والمتغير.

والآخر الحضاري أيضاً، ليس عنواناً

هلاميـا وإنما يعني مجمـوع القيم والمبادئ الأساسيـة التي جاء بها الغرب الحضاري، إضـافة إلى التجربة التاريخية، التي قامت بها شـعوب العالم الغربي عمومـاً، انطلاقاً مـن تلك المفاهيـم والقيم، وعمـلا باتجاه إنزالهـا في الواقـع الخارجـي. وعلى هذا يمكننا النظر إلى إشـكالية الأنا والآخر في الفكر العربـي المعاصر من خلال منظورين أساسـيين: منظور القيـم والتطورات، التي يجريها الغرب في فضائنا على حساب ذاتنا وقيمنا.

منظـور التطورات العلمية والإنسـانية دون المسـاس بالجانـب العقائـدي. وقـد أشـار إلى هذه المسألة المفكر العربي برهان غليون في كتابه «الوعي الذاتي» بقوله: «إنه كمـا ينبغي أن ننطلق إذن من أنفسـنا ومن ثقافتنا مع الاعتراف بمحدوديتهما في سبيل تطورهما، لا ينبغي أن يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزاً إلى تدمير ذاتيتنا، وتهشيم أنفسـنا، والتضـحية بمسـتقبلنا كجماعة إنسـانية مسـتقلة، وكمدنية متميزة فاعلة ومتجددة في ساحة الصراع التاريخي». (١٨)

لهـذا فإننا بحاجة لئلا ننظر إلى علاقة الأنا بالآخر من منظور ما يحتاجه الأنا من الآخر، ويجوز استيراده والاستفادة منه، لأنه لا ضـير في الأخذ من الشعوب والحضارات الأخـرى، ولكن شريطة أن يتم أخذ ما يفيد ويطلق الطاقـات وما تحتاج إليه مجتمعاتنا حقاً، وأن يتم ذلك كله بإدراك عميق لطبيعة ما يؤخـذ وطبيعة المجتمع الذي أفرزه، وإلا انقلب ما يستورده إلى جسم سرطاني دخيل ينخر جسـم الأمة، ويمزق أوصالها ويقوي قيود تبعيتها إلى الآخرين.

لـذا فإن إهمال الـذات وتجاوز أطرها المعرفية، لا يؤدي إلى فهم الآخر فهما دقيقا، بل يؤدي إلى الانبهار به والتلقي الأعمى لكل ما ينتجه ويصدره، وإن أصحاب هذا المنحى لا يدركون العلاقـة الوثيقة التي تربط بين فهم الذات وفهم الآخر، وإن الطريق السوي لإدراك الآخر حضـاريا وفهم حركة تطوره وسيرورته التاريخية، لا يتأتى إلا بمصالحة الذات وسـبر أغوارها، واكتشـاف معدنها الأصلي.

إن الآخر الحضـاري يتضمن مجموعة مـن الإنجـازات والمكاسـب التـي لا غنى للإنسـان عنها، بمعنى أن الآخر الحضاري – ضـمن هذا المنظور – نحـن بحاجة إليه لتطوير راهننـا، وأن من الخطـأ الاعتقاد بأن طريق تمكن الأنا الحضـارية في الواقع الخارجي، يمر عبر تدمير الآخر الحضاري، لأننا نولي الاحترام والتقدير والاستفادة من المنجزات العلمية والإنسـانية الهائلة، التي

حققتها الحضارة الحديثة في هذا العصر، لذا فإن المنظور السليم الذي ينبغي أن ننظر من خلاله إلى إشكالية الأنا والآخر،هو أن الآخر لا يعتبر الشر المطلق الذي ينبغي التخلص منه، وهذه النظرة الموضوعية والواقعية إلى الحضارة الغربية، هي التي تساعدنا على تحقيق معادلة واعية وعادلة في علاقة الأنا بالآخر على مستوى الفكر والممارسة العملية.

كما أن الغرب ليس شيئاً واحداً، فعند احتلال بريطانيا لمصر، ظهر «بلنت» الذي دافع بحرارة عن القضية المصرية، بل وقف محاميا بريطانيا للدفاع عن عرابي، وارتبط بصداقة وطيدة بكل من محمد عبده والأفغاني، وخلال حرب تحرير الجزائر قامت قوى فرنسية بتأييد استقلال الجزائر، وهكذا. ومن ناحية أخرى فهناك فارق في نواح كثيرة مثلا بين فرنسا وبريطانيا وبين ألمانيا والولايات المتحدة. كما أن المعرفة البشرية ليست في الغرب وحده، فهناك الهند والصين واليابان وروسيا، وهناك أيضا دول أمريكا اللاتينية، يمكن اكتساب المعرفة من بعض دولها.

والأجدر بالنظر البحث عن القواسم المشتركة، والتخلي عن الازدواجيات، والتخلي عن التطرف في قبول ما يجري في الغرب، أو تطرف آخر يرفض ما يجري في الغرب. ومن المستحيل البدء من حيث انتهوا، ولا بد من الاستفادة من كل تجارب الآخرين، فالعزلة والانزواء أمران مستحيلان. لهذا من الخطأ النظر إلى الإشكالية من زاوية الخير والشر، أو من زاوية أن ما عندنا خير مما عندهم، وإنما ينبغي أن ننظر إلى المسألة من زاوية إصلاح راهننا وتطوير حاضرنا، لا يتم إلا بالأنا والآخر، حيث لا يمكن لنا أن نبني دولة عصرية، أو نخلق مجتمعا حضاريا بعيدا عن مكتسبات العصر وإنجازاته.[١٩]

إذا كانت الخلفيات التاريخية للتعامل مع «الآخر في الغرب»، قد حفلت بعداء ثم شك وتوجس، فإن ذلك قد خفت حدته تدريجياً مع التخلص من حالات المراهقة الفكرية، وإعلاء شأن المصالح القومية، وتنامي الرغبة في التقدم بالاستناد إلى تقنية الغرب وإنجازاته. يبقى أن نؤكد أن معرفة الآخر لا تلتزم قبوله، إذ إن قبول الآخر لا بد أن يكون مرهونا بموقفه منا، فلا قبول لآخر يمارس القهر أو العدوان، ولا قبول لآخر ينفي وجودنا أو ينكر حقوقنا، فإذا كانت معرفة الآخر فرض عين، إن قبوله تتفاوت درجته بين المباح والمكروه والمحرم.

«التسامح» موقف من الآخر، وهذا

يستدعي بالضرورة محاولة تحديد «نحن» في مقابل «هم». إن فكرة التسامح ترتبط بشكل عضوي بكيفية فهمنا لـ «نحن»، و «هم»، للذات والآخر، كيف نرى أنفسنا؟ وكيف نرى علاقتنا بالكون وبالبشر وبالأشياء داخل هذا الكون؟ كيف نرى دورنا في تاريخ البشرية؟

ويستدعي كل ذلك بالضرورة، التخلي عن فكرة «نحن» المغلقة المتعصبة الاستعلائية، وطرح الموقف المتشكك في «هم» لمجرد اختلافهم، وليست هذه دعوة إلى عولمة الذات، والتخلي عن الجذور والتراث والخصائص المشتركة، التي تميز أي «نحن» عن أي «هم»، ومن ناحية أخرى فإن التمسك بالخصوصية الثقافية، أو حتى الحضارية، لا يعني رفض الآخر، وإنما يعني أن قبوله والتسليم باختلافه وغيريته، يمكن أن يؤديا إلى التعاون والاعتماد المتبادل. وصيغة القبول والاعتراف والحوار، هي ما يعنيها البعض مصطلح «التسامح».

هذا أهم ما سيواجهه المثقف في مجتمعاتنا خصوصاً: انغلاق على معقولية الذات؛ موقف ثقافي يواجه بطش الآخر بالجهل، وأحياناً بالأمية التاريخية، لا بد من تعقيل الموقف، سواء تجاه الآخر أو تجاه الذات، ونرى من الضروري على المثقف أن يبدأ من هذه النقطة، أي قبل أن يشرع في مناقشة الآخر، يناقش الأنا في تجبرها وكبريائها، ليخرجها من قوقعة الغرور ومنتزه الأحلام المملة. أن يواجه الذات بصراحة وجرأة، متجاوزاً بذلك سلطة الشعار إلى سلطة البديل المعقول، الذات هي قبل كل شيء رأس الحربة فيما وقعنا فيه من أزمات.

من الذات بدأ الانحطاط، ومن الذات انطلق الآخر ليسحب البساط من تحت أقدامنا، ومصرا على إبقائنا في تناقضاتنا الذاتية. عندما يدرك الإنسان العربي أن بانتفاضته الشعرية، ومنبره البياني لا يزعزع الغرب ولا يخيفه، بل ولا يقرع حتى جهازه العقلي، آنذاك يمكنه أن يلتمس معقوليته من ذاته. بالبحث عن المغيب والمهمّش في إمكانياته الذاتية.[٢٠]

لقد أفرزت ثنائية الحوار مع الذات ومع الآخر مقولات: الأصالة والحداثة، الشرق والغرب، نحن والآخر، التراث والاستشراق، الهوية والاستلاب الحضاري. إن الحوار مع الآخر الذي ندعو إلى تعميقه، وإعادة النظر في أهدافه، وأساليب إجرائه ليس الحوار مع الغرب فقط، بل أيضاً الحوار مع الآخر الآسيوي، والأفريقي، والأمريكي اللاتيني، وبذلك يتحول الحوار بين الثقافات إلى حوار كوني.

هذا الموقف الثقافي الاجتماعي، الذي يقبل الآخر، ويقر بحقه في الوجود وفي الاختلاف والتمايز، والذي يرفض الصدام مع هذا الآخر على أرضية الاختلاف نشأ عن التطورات التاريخية، والتقدم العلمي والتكنولوجي، وتحسين وسائل المواصلات والاتصالات والمعلومات، بحيث صار أهل كوكب الأرض يعرفون عن بعضهم البعض الآخر - مهما بعدت المسافات - أكثر مما كان سكان المناطق المختلفة في بلد بعينه، يعرفونه عن بعضهم الآخر منذ نصف قرن مضى. وهذا التقارب هو الذي خفف من حدة الفروق بين «نحن» و «هم»، وهذا التواصل هو الذي جعل الآخر لا يبدو «آخر» بالضبط، لأن الناس يكتشفون بشكل مطرد أن عوامل التقارب والاشتراك بينهم أقوى بكثير، وأبقى من عوامل الفرقة والشك. وهنا يكون التسامح بين «الأنا» و«الآخر»، قد تخلى عن مكانه لنوع من المشاركة الإنسانية، التي تهتم بمصير الإنسانية جمعاء.(٢١)

وإذا كانت العلاقات الاستعمارية التي واجهت فيها الحضارة الغربية شعوب العالم العربي الإسلامي، قد شكّلت محطة فاصلة بعد محطات الصراع القديمة التي نشأت في العصور الوسطى، فإن مستويات العلاقة القائمة اليوم في صورها المختلفة، تعد نتيجة حتمية لمسلسل في الصراع لم يكن دائماً سلبياً، فوراء العداءات والأحقاد التي تختزنها ذاكرة الطرفين، تشكلت صلات من الوصل الإيجابي المخصب للطرفين معا، حيث لا يمكن التقليل من مساهمة الحضارة العربية في تبلور المشروع الحضاري والثقافي الغربي المعاصر، كما لا يمكن التقليل من قيمة المساهمة الحضارية الغربية في تغيير الكثير من بنيات الواقع في العالم الإسلامي، وهذه معطيات تتجاوز النوايا الفردية والإرادات الذاتية، لتعكس صيرورة تاريخ يحصل فيه التفاعل، رغم نكران المنكرين المكابرين والمغالين من الطرفين.

إن إمكانية التجاوز، تجاوز ما يجري اليوم بحكم موضوعية وإرادية، شريطة أن تتوافر الإرادات السياسية البديلة الهادفة إلى التقليص من مساحة التوتر والصراع لمصلحة إرادة في التوافق التاريخي العادل. إن البحث في إمكانيات التوافق، أي إمكانية تجاوز سيادة الصراع والجفاء والتوتر الحاصلة اليوم، تتطلب القيام بأبحاث تحليلية ونقدية، في مجالات الإشكالات الراهنة في العلاقة بين الأنا والآخر، بين الإسلام العرب والغرب، الحركات الإسلامية المتشددة، الغرب العنصري، المركزية الثقافية الغربية، الاختيارات السياسية الغربية،

العولمة واقتصاد السوق، والفكر الشمولي، التحديات القائمة بين العالمين، الحرب الإيديولوجية في المستوى القانوني، بؤر الصراع الإقليمي ودلالاتها الرمزية في مجال الصراع، التوظيف الغربي للمعرفة والبحث العلمي، من أجل بلورة واختراقات جديدة، وبناء تصورات جديدة لعالم لا يراعي قيم التعاون والتعايش والاعتراف المتبادل.

صورة الأنا والآخر بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١

كيف يمكن تجاوز معضلات الراهن، ورفع مظاهر وعلامات الصراع من أجل علاقات إنسانية جديدة، قادرة على التغلب على إرث معقد من العلاقة التي بنيت في التاريخ، وقادرة في الآن نفسه على الاستفادة من كل مظاهر التعصب، وسوء الفهم لمصلحة إعادة بناء علاقات جديدة، مبنية على معايير محددة يشارك في صياغتها الجميع برسم الخطط المناسبة لتدشين عهد جديد. ذلك أن العلاقة بين الفضاء التاريخي الإسلامي، في علاقته بالفضاء التاريخي لأوروبة الغربية، لم ينقطع.

إن الانقسام الذي حدث في الغرب الأوروبي والأمريكي بشأن العدوان الأمريكي البريطاني على العراق، يكشف عن أن «نحن» لم تعد في مواجهة «هم» بشكل حاد وقاطع. فقد رأى كثيرون في أوروبة وأمريكا، ممن ضمنهم تلك المظاهرات الرهيبة غير المسبوقة في تلك البلدان، أن التداخل والتواصل والاتصال بين «نحن» و«هم»، جعل الموقف الأحادي المنغلق تجاه الآخر مسألة عبثية لا قيمة لها، فهل يمكن أن نسمي هذا «تسامحا». فالغزو الأمريكي للعراق نوع من الاستشراق الجديد/ أو ما بعد الاستشراق وعودة الكولونياليات البيضاء.[٢٢]

أصبحت تتردد كثيراً بعد الأحداث الأخيرة، حتى في داخل الثقافة الغربية، التي شعرت أنها تواجه خطراً حقيقياً كلمة «الهوية»، التي تعني الذات، على المستوى الفردي والجماعي، في مقابل الآخر الذي يمكن أن يكون الشخص الآخر بالنسبة لي، أو يمثل دولة أخرى أو حضارة تختلف مع الذات في اللغة والثقافة، وأصبحت تحاط هذه الكلمة بهالة من القداسة، لأنها تعبر في صورتها الأولى التي جسدها الفكر الغربي في محاورة «تيماوس» لأفلاطون عن الذات المتفردة، والقادرة أن تعيش كينونتها الخاصة. أن تعيش وحدها دون ما أية حاجة

لأي شخص آخر.

ومن هنا تكتسب تحليلات «فرد هاليداي» عن طبيعة العداء بين الإسلام والغرب أهمية خاصة لأنها تأتي بعد حدث تاريخي له طبيعة استثنائية، وقد ضمن هاليداي هذه التحليلات في كتابه المثير «ساعتان هزتا العالم»، وله عنوان فرعي: ١١ سبتمبر ٢٠٠١، الأسباب والنتائج. ينطلق في مجال تفيد أوهام العداء بين الإسلام والغرب من عدة منطلقات نقدية ولعل أهم هذه المنطلقات ضرورة التقييم الموضوعي للدور التاريخي الذي تلعبه الأفكار والثقافات والحضارات.[٢٣]

ذلك أن قسمة «صراع الحضارات» بين «نحن» و«هم»، تحددت بشكل عدائي صارخ، بعد أحداث سبتمبر، حين قال الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش إن من ليس معهم سيكون عدوهم، لكن الأمريكيين العاديين ليسوا جميعاً داخلين في هذه القسمة، ذلك أن قطاعات يعتد بها لا ترى نفسها داخلة في نطاق «نحن»، التي يتحدث عنها الرئيس الأمريكي. كما أن عدداً كبيراً من الحكام، الذين أنفسهم داخل «نحن» التي قصدها الرئيس الأمريكي، لم يكونوا يعبرون عن رأي شعوبهم، أو قطاعات كبيرة منها على الأقل. وقد أدى هذا إلى مفارقة واضحة إذ انبثقت تلقائياً عن قسمة صراع الحضارات، والحرب، قسمة مقابلة ترى العالم موزعاً بين الشعوب، التي تريد السلام وتتعرض للحرب والعدوان من ناحية، والحكام الذين يمثلون المطامع الرأسمالية للشركات العابرة للجنسيات من ناحية أخرى.

ولنأخذ على سبيل المثال الخطاب الأمريكي المهيمن، الذي صاغته الإدارة الأمريكية بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، هذا الخطاب اتخذ له عنواناً مدوياً، هو محاربة «الإرهاب العالمي»، وتجفيف منابعه ووقف نموه في كل ركن من أركان الكرة الأرضية، بالوسائل العسكرية والسياسية والاقتصادية، وأبعد من ذلك من خلال التدخل الثقافي في مجال تعديل السياسات التعليمية في بعض الدول، وقامت الولايات المتحدة بشن حملة ضد الإرهاب، وتدخلت عسكرياً فعلاً في أفغانستان، ونجحت في القضاء على نظام طالبان. غير أن العالم سرعان ما اكتشف أن الحرب ضد الإرهاب، ليست سوى خطاب إيديولوجي يخفي الدوافع الحقيقية للولايات المتحدة، وهو مد خطوط

الأمن القومي الأمريكي إلى أعماق آسيا، تحقيقا للأهداف الاستراتيجية الأمريكية التي ترمي إلى تحييد الصين باعتبارها قوة صاعدة في النظام الدولي.(٢٤)

تبين لنا الدراسات العلمية أن الهوية في حقيقتها الجوهرية، تعني الأنا في حالة علاقة مع الآخر، تكشف من خلال هذه العلاقة ملامحها، ولذلك فإن الصورة التي قدمت الهوية «الذاتية» على أنها كيان مغلق على نفسه ومكتف بذاته، ولا تحتاج إلى الآخر، غير موجودة إلا في أذهان من يتصدون لهذه القضية من منظور أيديولوجي. بل امتد الحديث عن الهوية إلى علم النفس الفردي، حيث نجد بعض المؤلفات التي تشير إلى الحديث عن أزمة الهوية الفردية، فالفرد أصبح يفقد ملامحه وخصوصيته في ظل صيغة الحياة الاستهلاكية المعاصرة، التي يعيد صياغة الأفراد في صورة مسبقة من خلال فنون الدعاية والإعلان. وهكذا اختفى التواصل المباشر بين الأنا والآخر، أي من خلال الحضور الجسدي، إلى التواصل غير المباشر عبر وسائل الاتصال الجديدة، التي صنعت ثقافة اتصالية جديدة، مثل الهاتف النقال، مما أدى إلى نوع جديد من المشاعر هو مشاعر الاتصالات لا الحضور الجسدي الفعلي، مما أسهم في خلق حالات جديدة للبشر، لم يعرفوها من قبل عمقت من الوحدة والعزلة.(٢٥)

إن البحث في مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، يجيب في العمق على سؤال ما العمل؟ أي ما العمل الذي ينبغي القيام به، من أجل ردم الهوة القائمة اليوم، ورفع الاشتباكات الحاصلة، في أكثر من زاوية من زوايا النظر والممارسة، في الواقع الفعلي سياسياً واستراتيجياً وثقافياً في المؤسسات الدولية، وفي منظمات المجتمع المدني هنا وهناك.

يتضمن مبدأ الحوار الاعتراف المتبادل بالخصوصيات وبالتعدد، فلا يقوم الحوار دون اعتراف متبادل، الاعتراف بحق الوجود وحق الرأي، وحق الاختلاف وحق التناقض وحق التعايش. بل فضيلة الحوار كأسلوب حضاري للتعايش، انطلاقا من قناعتهم بفضيلة الاختلاف، وقيمة التعدد والتنوع. وكذا توسيع دائرة الحوار النقدي وتطوير آلياته، لتشمل موضوعات ومناطق متعددة، والتفكير في إمكانية خلق آليات عمل مستمرة، لتشيع الحوار بين الإسلام والغرب، وتشجيع

الحوار بين المؤسسات والمثقفين، في القضايا الدينية لتشجيع التعارف والمثاقفة، وعقد ندوات حول الثقافة العربية بعيون الآخرين، وندوات حول الإسهامات الثقافية العالمية من منظور نقدي، وحول دور الإسلام في الحضارة الغربية بقراءة جديدة.

الأصل في الإنسان أنه يعيش في العالم، وهو ما شكل الآخر لديه ويعيش مع الآخرين، بوصفهم جزءاً من الذات وليس مضاداً لها، لأن الآخر هو مجال تحقق الأنا واختبار لمكناتها، كل مستوياتها النفسية والعقلية والجسدية. ولعل علاقة الحب تبين فكرة الآخر بوصفه مكملا للأنا، وهذا يعني أن طريقة التفكير في موضوع الأنا والآخر تحتاج إلى إعادة النظر، لا سيما أن ثقافتنا العربية لا تطرح مثل هذه الثنائية، وإنما تم استيرادها من الثقافة الغربية مثلما استوردنا الهوية سابقة التجهيز.

المصادر والمراجع والهوامش

١- فتحي أبو العينين: صورة الذات وصورة الآخر، ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، منشورات مركز الوحدة العربية، بيروت — ١٩٩٩، ص: ٨١٢.

٢- جورج غورفيتش: استطلاع اجتماعي حول معرفة الآخر، ترجمة خليل أحمد خليل، مجلة الطليعة، بيروت، العدد ٨، يونيو — ١٩٨١، ص: ٦٣، ٦٤.

٣- حسن حنفي: جدل الأنا والآخر، ضمن كتاب صورة الآخر، مرجع سابق، ص: ٢٩٢.

٤- مصطفى المرابط: إشكالية التواصل الحضاري بين الشرق والغرب، مجلة المستقبل، بيروت، العدد ٢٣٣، جويلية — ١٩٩٨، ص: ١٥٧.

٥- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة — ١٩٩١، ص: ٣٦.

٦- الطاهر لبيب: صورة الآخر في الثقافة العربية، مجلة الجمعية العربية لعلم الاجتماع «إضافات»، جانفي — ١٩٩٨، ص: ١٢٥.

٧- نبيل غزلان: العرب والآخر، مجلة العربي، العدد ٥١٦، نوفمبر — ٢٠٠١، ص: ٢٩.

٨- سامي خشبة: تجديد الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب — ٢٠٠٣، ص: ١٢٦.

٩- محمد نور الدين أفاية: العرب والمتخيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت — ٢٠٠٠، ص: ٢٨٨، ٢٨٩.

١٠- عزيز العظمة: العرب والبرابرة، دار رياض الريس للكتاب والنشر، لندن — ١٩٩٩، ص: ٢١٨.

١١- عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت — ٢٠٠١، ص: ٦٨، ٦٩.

١٢- عبـد الله إبراهيم: المركزية الغربيـة، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت — ٢٠٠٣، ص: ٨٢، ٩٢.

١٣- تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا، مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة — ١٩٩٢، ص: ٢٥٨.

١٤- نعـوم تشومسكي: إعاقـة الديمقراطية: الولايات المتحدة، مركز دراسات الوحـدة العربية، بيروت — ١٩٩٢، ص: ٤١١.

١٥- كافين رايلي: الغرب والعالم، ج ٢، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، عالم المعرفة، الكويت — ١٩٨٥، ص: ٢٠٦.

١٦- إدوارد سعيـد: تغطيـة الإسلام، ترجمة سميرة نعيم خـوري، مؤسسـة الأبحاث العربيـة، بيروت — ١٩٨٣، ص: ٤٤.

١٧- خالد زيادة: تطور النظرة الإسلامية إلى اوروبة، معهد الإنماء العربي، بيروت — ١٩٨٣، ص: ٢٣٥.

١٨- برهان غليون: الوعي الذاتي، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط٢، ١٩٩٢، ص: ١٣٦.

١٩- محمـد محفوظ: الإسلام والغرب وحـوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت — ١٩٩٨، ص: ٥٦، ٥٩.

٢٠- إدريس هاني: العرب والغرب..أي علاقة، أي رهان؟ دار الاتحاد للطباعة والنشر بيروت — ١٩٩٧، ص: ٨٦.

٢١- قاسم عبده قاسم: الأنا والآخر..أو «نحن» و «هم»، مجلة العربي، العدد ٥٤٣، فبراير — ٢٠٠٤، ص: ١٧.

٢٢- فاضـل الربيعي: ما بعد الاستشراق، الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء، مركز الوحدة العربية، بيروت — ٢٠٠٧، ص: ٦٦، ٦٨.

٢٣- فرد هاليداي: ساعتان هزتا العالم..١١ سبتمبر ٢٠٠١، دار الساقي، بيروت — ٢٠٠٣، ص: ٢٥.

٢٤- السيـد يسين: الحرب الكونية الثالثة، عاصفة سبتمبر والسلام العالمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب — ٢٠٠٣، ص: ١٦٦.

٢٥- رمضـان بسطاويسـي محمـد: الهوية العربية بعد أحـداث ١١ سبتمبر، مجلة الرافد، الشارقـة، عدد ٦٥، يناير — ٢٠٠٣، ص: ٩.

الدراسات والبحوث

الظاهرة الصوفية في الشعر العربي الحديث

د. السعيد بو سقطه *

لقد لجأ الشاعر الحديث إلى الاستعانة برموز تراثية متعددة لإغناء تجربته الشعرية.

من أهم هذه الرموز الرمز الصوفي وذلك لأن هناك علاقة وشيجة بين التجربتين الفنية والصوفية، وقد تجلت الرموز الصوفية في النصوص الشعرية بصور مختلفة كالعنونة واستحضار الشخصية الصوفية أو الأقنعة..

* أديب وناقد جزائري (عنابة الجزائر)

العمل الفني: الفنان مطيع علي.

وقد توجه الشاعر إلى التصوف بملامحه المختلفة هرباً من واقع مادي واجتماعي وسياسي مأزوم، وبحثاً عن عالم أكثر روحانية وصفاء.

تسعى الدراسة إلى إبراز صور من العنونة تحمل أبعاداً صوفية بتمظهرات مختلفة إضافة إلى التركيز على التشكيل اللغوي ذي البعد الصوفي.

لقد أولت الدراسات الحديثة أهمية كبرى للعنوان باعتباره مصطلحاً إجرائياً في مقاربة النص الأدبي، ومفتاحاً أساسياً يتسلح به الدارس للولوج إلى أغوار النص العميقة قصد استنطاقها وتأويلها عبر تفكيكها وإعادة تركيبها، وقد أظهرت البحوث السيميولوجية أهمية العنوان في دراسة النص الأدبي نظراً للوظائف الأساسية (مرجعية إفهامية) (تحفيزية/ تعينية) التي ترتبط بالنص والقارئ. وقد تعددت هذه الدراسات سواء أكانت لسانية أو سيميائية منها:

دراسات جيرار جنيت، ريفاتير، روبرت شولز، ليوهوك، جون كوهين وغيرهم.[1]

فالناقد رولان بارت يرى أن العناوين عبارة عن أنظمة دلالية سيميولوجية تحمل قيماً أخلاقية واجتماعية وإيديولوجية، فاللباس، السيارة، الإيماءة، الأثاث، عنوان الجريدة، اللوحة الإشهارية، هي أدلة تعطي فكرة عن الوضع الاجتماعي، الأخلاقي والإيديولوجي. فالعناوين هي علامات يغلب عليها الطابع الإيحائي تقوم في الأساس بوظيفة الاحتواء لمدلول النص، غير أن هناك من قام بتحليلها على وظائف اللغة التي نادى بها جاكوبسون.[2] وهي وظيفة انفعالية/ مرجعية/ انتباهية/ جمالية/ ميتالغوية/ تأثيرية/ كما تشمل وظائف أخرى نادى بها آخرون كالتعينية/ الأيقونية/ الإيديولوجية/ وغيرها.

أما جيرار جنيت[3] فقد حددها في أربع وظائف هي: الإغراء/ الإيحاء/ الوصف/ التعيين/، كما ميز الباحث ذاته انطلاقاً من إفادته بأفكار ليوهوك، في تمييزه بين العناوين الموضوعاتية التي تحيل على موضوع النص والعناوين الخطابية التي تحيل على النص في ذاته وعلى موضوعه في آن واحد وأدرج تحت هذا العنوان العناوين التجنيسية التي تبدو بعيدة عن أي توصيف تجنيسي ولكنها تحيل على النص مثل: صفحات، كتابات، كتاب..

ويعد العنوان بمثابة الرأس من الجسد، فهو يحدد هوية القصيدة والشكل الموالي يحدد ذلك:

العنوان، البؤرة، النهاية، الشكل

الجسد جملة الانطلاق العنوان الرأس القلب

بؤرة القصيدة (النواة)
جملة القنطرة
الخاتمة: نهاية القصيدة (جملة الهدف)

إن العنوان من[4] خلال طبيعته المرجعية الإحالية غالباً ما يتضمن أبعاداً تناصية، وبالتالي فهو دال إشاري وإحالي يكشف الغامض ويعلن قصدية المبدع ومراميه الإيديولوجية، (ومن ثمة فهو ليس عنصراً زائداً بل هو عنصر ضروري ذو أهمية في مقاربة النصوص (بنية ودلالة ووظيفية) إلا أننا وجدنا من يدعو إلى هدمه من أجل إضاءة النص لكونه يخفي النص بالاختصار، مما أدى إلى الهجوم والتمرد على العنوان بوسائل شتى منها: إذا كان العنوان آلة لمحو نصه، فإن النص آلة لقراءة عنوانه، وبالتالي فهو يعيد إنتاجه في شكل ملفوظ نصي.

فالدارس لتلك العناوين صوراً وتركيباً وإيقاعاً عبر سياقاتها المختلفة، يجدها قد تبوأت مكانها على جسد النصوص، لا بوصفها معاني أو مفاهيم منفصلة عن الملفوظ بل بوصفها مظهراً من مظاهر النص وحضوره الفيزيائي، ولا يتوقف هذا الحشد من دلالات الرفض على ما يشتمل عليه العنوان من مخزون دلالي فحسب، إنما يتعدى ذلك إلى النصوص التي تتكشف باستمرار عن تلك البنية المهيمنة، وتبرز شعرية العناوين بما تضمنته من طاقات إيحائية وترميزية، فالعنوان لا يتمظهر على شاكلة واحدة، وإنما يرد بكيفيات مختلفة تتحكم فيه عوامل مرتبطة بالمرجعيات الثقافية وبالظروف التي يبرمج فيها النص –مهما كان جنسه– ورغم هذا فقد أثيرت العديد من الأسئلة حول ظاهرة العنونة، فالباحث الغذامي[5] يرى بأن العناوين ما هي إلا بدعة حديثة أخذ بها شعراؤنا، وبالتالي فإن هذه الإشكالية الفنية هي عمل غير شعري جاء في حالة غير شعرية، وهو قيد لتجربة

فرضت عليها ظلماً وتعسفاً، ومع هذا فهو عادة أكبر ما في القصيدة إذ له الصدارة، ويبرز متميزاً شكله وحجمه، وهو أول لقاء بين القارئ والنص وكأنه نقطة الافتراق حيث صار هو آخر أعمال الكاتب وأول أعمال القارئ.

غير أن القول بلا شاعرية[٦].. فيه تعسف وانتهاك بجماليات بعض الدواوين الشعرية التي تترفع عن المباشرة والتقريرية والتقوقع، وتنطلق في فضاء رحب لا يكدره المنطق السطحي، كما أن المسافة بين الشعر والنثر قد تقلصت عما كانت عليه سابقاً. بينما يرى عبد الله حمادي: أن العنوان الحقيقي هو الذي يحمل ملايين الذكريات ولا يقف عند حدود السذاجة والبراءة، بل يترك المجال فسيحاً لامتدادات المعاني المستنكزة لتقفو آثار مجالات النص الأكثر بعداً عن مسافة الأنف الأكثر إغراء لما هو وراء واجهات المحلات الزجاجية التي لم يدخلها، بل الأكثر بعداً حتى من تلك الأعمدة التي كلما تباعدت أرقصت السنونو على نغمات هدهدة القطار الرائح وياستمرار عن الشقيقات البعيدات، ومهما اختلفت الآراء حول هذه الظاهرة فهي بلا شك تنقلنا من



المستوى الإفهامي إلى المستوى التأثيري من خلال تحولات اللفظة من أداة إيضاحية إلى أداة إيحائية، ويمكن التمثيل لذلك بكتاب «التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل» لأدونيس «البرزخ× والسكين» لعبد الله حمادي، فأول ما يستوقفنا في النموذج[٧] الأول «كتاب» فهذه الكلمة تدخل ضمن تقليد عريق في تسمية الكتاب، فهو عنوان يحيل على النص، وإن كانت التسمية شاملة لعلوم متعددة، فإذا كانت لفظة كتاب قد

اقترنت بالنثر فإن لفظة ديوان قد اقترنت بالشعر.

وتبقى عناوين الكتب أو القصائد ذات البعد الصوفي هي بمثابة مفاتيح للتأويل تعلن وتوحي وتغري القارئ، فلو أخذنا بعض العناوين التراثية مثل: «الإشارات الإلهية» لأبي حيان التوحيدي نجده يمتلك وظيفة إيحائية رغم ارتباطها بالوظيفة الأصلية «الوصف» فإنها ضمن الجو الإيحائي، فلفظة «إشارة» تدل ولفظة «إلهية» تفسر.

فالعنوان السابق هو عنوان موجه نحو قارئ معين، هو ما كان يقصده المتصوفة الذين رفعوا شعار (من لم يفهم إشارتنا لا تسعفه عباراتنا) كما نجد بعض العناوين الداخلية لبعض كتب الصوفية لا تختلف في وظيفتها عن العنوان الرئيس، فهي على حد تعبير الباحثة: آمنة بلعلى «برازخ نصية» تحيل كلها إلى العنوان وتسهم بطريقة أو بأخرى في توضيح عناصر الموضوع كما تسهم بطريقة أو بأخرى في توجيه القارئ إليها مثل ما هو واضح في عناوين كتاب الطواسين[8] الداخلية (طاسين السراج، طاسين الفهم، طاسين الصفاء، طاسين الدائرة، طاسين النقطة، طاسين الأزل والالتباس، طاسين المشيئة، طاسين التوحيد، طاسين الأسرار في التوحيد، طاسين التنزيه، بستان المعرفة)

فهذه العناوين كما يرى البعض[9] تستدعي ذاكرة القارئ المعرفية وتخلق تفاعلاً بين هذه الذاكرة وأفق النص، ويترتب على ذلك أن وقع العنوان الداخلي وقع خصيب يفتح أفق القارئ المرجعي ولو مبدئياً من أجل هدف أولي هو تبرير دهشته التي تخلقها كلمة الطواسين فأغلب تلك العناوين تكشف عن مرجعيتها كما تتميز بالإغواء والإثارة خاصة عندما لا ترتبط بالنص مثل الإشارات الإلهية عكس العناوين التي تستمد وجودها من مادة النصوص كالطواسيس والمواقف والمخاطبات «فهي مجرد عملية تضليلية للقارئ مادام العنوان من دور النص الرمزي نفسه فتؤدي بذلك وظيفة مرجعية إيحائية».

ويمكن إدراج كتاب التحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار ضمن ما أسماه جيرار جنيت[10] بالعناوين الخطابية فكلمة «كتاب» لا تحيل على جنس بعينه وإنما هي مرتبطة بتقليد عربي تواتر في عناوين مصنفات بعض الصوفية منها كتاب المواقف، وكتاب المخاطبات للنفري، كتاب التجليات وكتاب الأسفار لابن عربي فالعنوان «التحولات» يحمل بعداً صوفياً ذلك أن حياة الصوفي رحلة (أحوال ومقامات) فهي تحولات تنتهي في الأخير بالذوبان في الذات الكبرى (الفناء

على النفس والبقاء لله) أمن هنا فقد اقترنت كلمة تحولات بـ«الهجرة» التي هي ممارسة صوفية تتم خارج الزمن فهي هجرة معراجية نحو الذات الإلهية عبر دواخل الذات، غير أن الهجرة في نصوص أدونيس تختلف عنها لدى الصوفية، لكنها تلتقي معهم في كونها تتم خارج الزمن، فهجرة أدونيس تتم في جسد المرأة الذي يتحول إلى أقاليم وتضاريس، فيصبح ذلك الجسد هو الزمن ويتحول الثديان إلى «ليل ونهار»، ويلاحظ أن أدونيس قد انطلق في تصوره لفكرة الزمن من تصور الصوفيين له.

فقد ورد في الرسالة «القشيرية[11]» قول أبي علي الدقاق: «فالوقت ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا، فوقتك للدنيا؟ وإن كنت بالعقبى فوقتك للعقبى فإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن..

يقول أدونيس في هذا الإطار[12]:

مهابط الجسد مصاعده سهوله ومدارجه
التواءاته أرض الخاصرة المليئة بالنجوم وأغصانها
براكين الحجر الأبيض.
بشلالات الجموع والشهوة،
بعد هذا تتفيأ سرادق الحوض
حيث يستدير كوكب الجنس
يكتمل التحول..
يصير ثديك الليل والنهار

فمن خلال المقطع يمكننا الوقوف على بعد صوفي يتمثل في إمكانية تأويل ثنائية «الليل والنهار» بثنائية «الظاهر الباطن» هذه الثنائية التي نادت بها الصوفية ونتج عنها صراع بين منظورهم والمنظور الفقهي.

فإذا كان عنوان «كتاب التحولات» يحمل بعداً صوفياً، يمكن الوقوف كذلك على صوفية العنوان من خلال العناوين الفرعية التي تميزت بالتشابه بين عناصرها نظراً لأن عنصر التحول فيها يشد بعضه بعضاً، من تلك العناوين: زهرة الكيمياء/ شجرة النهار والليل/ شجرة الشرف/ شجرة المنايا/ شجرة النار/ شجرة الصباح/ غابة السحر/ شجرة الأهداب/ إقليم البراعم.

إن معجم النباتات والكلمات المسندة إلى المعجم تلتقي في كونها تعمق التحول، كما يمكن اعتبار تلك المجموعة توسيعاً لقول النفري (لكل شيء شجر).

إن أدونيس لم يكتف بمعجم النباتات ليؤكد عملية التحول بل اعتمد على معجم «فصل» في بناء العديد في العناوين «فصل الدمع/ فصل الصعود إلى أبراج الموت/ فصل الصورة القديمة/ فصل الأشجار/ فصل الحجر/ فصل المواقف..» فجل هذه العناوين تتجلى فيها الأبعاد الصوفية ولا سيما فصل المواقف.

الذي يبرز التعالق مع كتاب: «النفري فإذا كان ديوان: كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل» يحمل أبعاداً صوفية متعددة، فإن ديوانه «مفرد بصيغة الجمع» يحمل هو بدوره أبعاداً صوفية، ذلك لأن القراءة المتأنية لعنوان المجموعة تحيلنا على نظرية «وحدة الوجود» لدى شيخ الصوفية ابن عربي الذي يقرر بأن الله واحد من حيث الذات متعدد من حيث الصفات والأسماء، يقول في ذلك[13]، أعلم أن مسمى الله أحدي بالذات كلي بالأسماء فالله واحد والتعدد ليس إلا تجلياً للحق، فالكثرة مرآة يرى فيها الحق ذاته.

فأدونيس ينطلق من هذا المخيل الصوفي في بناء العنوان بوصفه جزءاً من النص. فالعنوان «مفرد بصيغة الجمع» فالمفرد بصيغة الجمع هو في الوقت نفسه جمع بصيغة المفرد وهذا ما عبر عنه شعرياً من خلال تقييمه للذات وللموجودات، فكل شيء يغدو هو ولا هو في آن واحد.

يقول: [14]

ليس لجسدي شكل
لجسدي شكل بعدد مسامه
نخلع أشكالنا
نتبادل أشكالنا
نعمم تخصص
نفصل نجمل
لا الجسد الواحد
لا الجسدان اثنان
وأنا لا أنا
وأنت لا أنت

فالعنوان السابق «مفرد بصيغة الجمع» يصنف ضمن العناوين الموضوعاتية التي ترتبط القصائد به: أما في ديوانه «أبجدية ثانية» ولا سيما قصيدتي «البرزخ» و«في حضن أبجدية ثانية» فنجد تعالقاً واضحاً مع العنوان فقصيدة «البرزخ» يكشف عنوانها عن البعد الصوفي وذلك لكون البرزخ هو مفهوم مركزي في تصور ابن عربي لله وللوجود فعليه قد بنى نظريته في الخيال بينما يشير العنوان الثاني «في حضن أبجدية ثانية» إلى معاناة وجودية مع اللغة، ذلك لأن المبدعين قد اصطدموا بجدار اللغة بدءاً «بالنفري» الذي لاحظ ما مدى محدودية اللغة وإلزاميتها فلجأ إلى الصمت.

فإذا كان «بارث» قد رأى في الوحدة الصوفية خلاصاً من سلطة النص، فإن الصوفي يعود ليقدم هذه الوحدة من خلال اللغة.

إن الدارس لقصيدة «في حضن أبجدية ثانية» تستوقفه عناوينها الفرعية الدالة على الانتماء للخطاب الصوفي منها: أبواب/

خلوات/ مكاشفات/ مشاهدات/ طلمسات/ شطحات..إلخ.

ويظل أدونيس من أكثر الشعراء الذين تضمنت قصائدهم آثار كبار المتصوفة كالحلاج والنفري حيث أصبحت هذه العملية خصيصة سارية في عناوين قصائده بلغت بعضها حد التصريح يتجلى ذلك في قصيدته المعنونة بـ«النفري».

فظاهرة العنونة المرتبطة بالمتخيل الصوفي تحتل مساحة كبيرة في التجربة الشعرية العربية المعاصرة، لا سيما مع الأقنعة أو الشخصيات التراثية سواء أكانت الشخصية محوراً رئيسياً للنص أو كانت صورة جزئية أو كما عبر عنه ذلك أحد الباحثين[١٥] بـ«تناص التآلف وتناص التخالف».

ومن أهم النصوص التي تحمل أبعاداً صوفية سواء من خلال عناوينها أو مضامينها /مذكرات بشر الصوفي الحافي/ أغنية إلى الله.. لصلاح عبد الصبور، الهجرة إلى الله، سنابل النار لنازك الملائكة، وياقوت العرش لمحمد الفيتوري، وفصل الصعود إلى أبراج الموت، وأوراق في الريح لأدونيس ورأيت الله ليوسف الخطيب، النفري ما زال يقول لمحمد الشهاوي، وقراءة لمحمد عفيفي مطر وغيرها.

ومن النصوص الشعرية الجزائرية المعاصرة التي يحمل عنوانها بعداً صوفياً ديوان «البرزخ والسكين»[١٦] للشاعر عبد الله حمادي، ولاسيما قصيدتي: البرزخ والسكين التي سمي بها الديوان ورباعيات آخر الليل.

فقصيدة: البرزخ والسكين[١٧] قد استهلها الشاعر بعبارة «له النزول ولنا المعراج» وهي عبارة للشيخ محيي الدين بن عربي ٥٦٠هـ- ٦٨٣هـ. فالقصيدة هي: البحث عن الكمال، عن الحقيقة، عن الخلود، عن النور الرباني حيث يظل الإنسان يعرج من برزخ لآخر ليصل إلى الكمال، فعبارة «له النزول ولنا المعراج»، وضعت الشاعر أمام الحقيقة الذاتية والحقيقة الكبرى.

فالقصيدة تعانق العديد من المعاني القرآنية، فالبرزخ منطقة العبور، هو الحد الفاصل بين أشياء متناقضة، هو الفصل بين الأمل واليأس، بين النبل والتفاهة، بين الطهر والعفونة.. ومن ثمة فإن القصيدة تجربة جديدة ليس على مستوى الشكل بل على مستوى المضامين، فهي تحمل الكثير من الدلالات العميقة، كما توحي ببعض المعاني الصوفية، فقد ابتعد الشاعر عن المألوف، واعتنى بالنص المقدس وبالأحاديث النبوية الشريفة وبمقولات الصوفية مما

أكسبها التفرد كنص أدبي، فهو نص متفرد يخالف المألوف المشترك، ويقترب كثيراً من النص المعجز، أو يطمح أن تكون في لغته وفي محتواه، وهذا هو حال النصوص التي تحمل نبأً ونبوة ورؤيا، رسولية وكتابة نبوية، فهو من النصوص النادرة في الكتابات المعاصرة الشعرية منها والنثرية.

فهذا النص هو تجربة لها امتدادها في فلسفة ابن عربي لاسيما في كتابه «الفتوحات المكية» وقد بني النص بناءً ثنائياً.

فنص «البرزخ والسكين» يمثل العالم المادي الحاضر والعالم الروحي المغيب.. ومن هذا المنطلق يرى أحد الباحثين(١٨) أن البرزخ، ما هو إلا الشاعر حمادي الذي قذف به في صحراء الموت والجفاف وعانى ما عانى من عملية المخاض الطويل والوجع المؤلم والجرح الباكي(..) إنه النبي الجديد الذي ينفض غبار الوهم والزيف ويزيل رواسب الأيام المظلمة ويبني المدينة الفاضلة على أنقاض المدينة اليباب أما السكين فهو طائر الزمن الخافت يأكل من رأس الإنسان حتى يفنيه، والشاعر هو السكين المنغور في أوصال الأمة المريضة، ويطير بها إلى بر الأمان.

كما نجد الشاعر في قصيدته «رباعيات آخر الليل»[١٩] ينحو منحنى صوفياً كسابقتها، وقد استهلها بمقولة للحلاج في «طاسين النقطة» «ما أظن يفهم كلامنا سوى من بلغ القوس الثاني، والقوس الثاني دون اللوح».

فهذه الرباعيات ببنيتها الفنية وفضائها الزمني ذات مدلول صوفي، فهي تحيلنا على تراث صوفي قديم، لاسيما الفارسي منه، حيث تذكرنا برباعيات «عمر الخيام وسعيد ابن أبي الخير».

وهذا البناء مستمد من التجربة الصوفية المعبرة عن فكرة فلسفية وجودية معرفية، كما هو واضح عند الحلاج وابن عربي.

وتضم تلك الرباعيات «رباعيات آخر الليل» ٣٠ رباعية، وللأرقام والحروف أيضاً دلالات سيميائية في المنظور السيميائي، فلرقم ٣٠(٢٠) بالذات دلالة صوفية مقدسة في ثقافة ما بين النهرين المبينة على أسس تنجيمية، ولعل انقسام الخطاب الصوفي في هذه الرباعيات إلى ٣٠ رباعية مستقلة بذاتها ومتصلة بغيرها هو معادل سيميائي للمقامات التي يقوم بها الصوفي في طريقه والأحوال والعوارض التي تطرأ عليها:

وتلك الرباعيات تنتظم في محاور ثلاثة هي:

١- محور السفر والرحيل.

٢- محور العروج والارتقاء.

٣- ومحور الأحوال والعوارض.

لاشك أن المتأمل في البنية المعجمية للوحدات المشكلة للمحاور يلحظ أنها رغم صوفيتها، فإنها تخلو من ورود المصطلح الصوفي إلا القليل، هذا ما جعل أحد الباحثين[٢١] يرى أن الشاعر في رباعياته قد عرض المصطلح الصوفي بتشكيلات لغوية عامة تشير إلى عوالم يمكن أن توصف بالصوفية معبراً عن ذلك بلغته الخاصة «وهي لغته تعدم الخصوصية الصوفية معجمياً مثل قوله في الرباعية السابعة (٠٧)»: قيل: والفسق قلت: ثم احتجاجي ❖حين يتلى على السماء اعوجاجي سرّ مغزاك أن تراني صريعاً ❖ فوق نهديها مبحراً في ارتجاجي ويقول في الرباعية ٢٥.

«تطهر لترتقي مصاف الطهارة ــــ وتعلنها حضرة ودعارة .

إضافة إلى تلك العوالم هناك «معادلات معجمية من شأنها أن تحل محل بعض الاصطلاحات الصوفية كعبارة (وحدة الالتحام) في الرباعية ١١ التي يقول فيها:

«هو نسغ من الحقيقة يسعى : في احتشام لوحدة الالتحام» التي تؤدي مدلول الحلول الصوفي وكذلك كلمة «صريعا» في الرباعية ٧ التي تؤدي مدلول «الفناء» على أساس أن لكليهما حالة تلاشي عن الوجود الحسي وفقدان آني للوعي من جراء الذوبان في «المحبوب ، ولا شك أن حمادي» في رباعياته يحاول الاقتراب من «عمر الخيام» في تأملاته الفلسفية المتسمة بلغة خاصة تفيض سكرا وشطحا بالذات الإلهية ، كما نجد حمادي قد بنى مجموعته «البرزخ والسكين» بناء صوفيا حيث قسم المجموعة إلى محاور أو كتب تسهم في البناء النصي وهي كالتالي:

- كتاب العفاف.
- كتاب النور.
- كتاب الجمر.

- ولا شك أن التقسيمات هذه تبرز العلاقة الجدلية بين فصول النص وهو عمل شبيه بما يقوم به المريد في رحلته الإيمانية (الأحوال والمقامات) كما تصنف قصيدة «الهجرة إلى الله»[٢٢] لنازك الملائكة ضمن القصائد التي بنيت بناءً صوفياً ، فقد جاءت في شكل أودية أو مقامات تأثراً بفريد الدين العطار في «منطق الطير» حيث نجد هجرة الطير إلى السيمرغ×. تكونها سبع مراحل هي:

وادي الطلب/ وادي العشق/وادي المعرفة /وادي الاستغناء /وادي التوحيد /وادي الحيرة /وادي الفقر والفناء.

فمنطق الطير هو تحفة تعبيرية رمزية

موضوعها هو «الطريق إلى الله» ومشقه الأرواح في ذلك.

وقد سلكت نازك في بنائها لقصيدتها المعراجية مسلك المتصوفة حيث اعتمدت في طرح مناجاتها على مجموعة من المقاطع أو الأودية أو المقامات وهي على النحو التالي:

الوادي الأول: وادي عرفتك (المقطع الأول).

الوادي الثاني: وادي وجدتك (المقطع الثاني).

الوادي الثالث: وادي رأيتك (المقطع الثالث).

الوادي الرابع: وادي ضمير (المقطع الرابع).

الوادي الخامس: وادي الافتقار (المقطع الخامس).

الوادي السادس: وادي المعية (المقطع السادس).

هذا التقسيم شبيه بما قام به العطار في: «منطق الطير» أو ما تقوم به رابعة العدوية في مناجاتها للذات الكبرى فكل مقطع من مقاطع القصيدة (الهجرة إلى الله) يشكل معراجنا للوصول إلى سدرة المنتهى، غير أننا لاحظنا بأن المقطع الأخير (وادي المعية) مختلف عن بقية المقاطع، ورغم ذلك فهو لا يخلو من الأثر الصوفي، فقد حاولت الشاعرة أن تربط بين ميولها الصوفية وميولها السياسية فالمقطع يركز على ضياع فلسطين.

لقد تضمنت القصيدة رحلتين الأولى رحلة إلى الله بينما الثانية هي رحلة إلى العمق الفلسطيني عبر معاناته المتعددة الأوجه والتي جاءت نتيجة ضياع ديننا وقد تميزت نازك بعناوين قصائدها ذات البعد الصوفي، إضافة إلى القصيدة السابقة الذكر هناك قصائد: إن شاء الله، عاشقة الليل وتظل في أغلب قصائدها في رحلة دائمة نحو الذات الكبرى فهي مغرمة بها تتعشقها وتتغنى بها ومن الشعراء الذين تحمل عناوين دواوينهم أو قصائدهم البعد الصوفي الشاعر الكبير «محمود حسن إسماعيل» الذي ارتبط اسمه بشاعر الريف أو السر، حيث نجد للفظة السر حضوراً لافتاً للنظر في نصوصه، ذلك السر الذي لا يقوى العقل البشري أن يصل إلى مكنونه، فهو كون ورائي لا تدركه الأبصار، ومن ثمة فإن الاهتداء إليه يكون ذوقياً، ذلك ما يشير إليه الشاعر[٣٣] بقوله:

صمته الغيب غلّفته يد الله

وأخفت عن العقول كمينه

ويعد «محمود حسن إسماعيل» من أكثر الشعراء توظيفاً للفظة «السر» الذي يكونه النزوع الصوفي، لكنه لا يقصد السر في ذاته بل يقصده لأنه طريقه إلى الغيب وإلى احتراق المحب، ففي عناوين بعض دواوينه وبعض قصائد شاعرنا يحضر السر ضمنياً أحياناً وعلناً أحياناً أخرى ونمثل لذلك بالعناوين[24] التالية:

ديوان هكذا أغني: يحمل ضمنياً معنى سر الفناء.

ديوان أين المفر: يحمل ضمنياً معنى لا مفر من السر.

ديوان قاب قوسين: يحمل ضمنياً معنى الاقتراب من السر.

ديوان لا بد: يحمل ضمنياً معنى عزيمة الباحث عن السر.

ديوان نهر الحقيقة: يحمل ضمنياً معنى تتابع الأسرار وتنوعها.

ديوان موسيقا من السر: يحمل علناً معنى الإنصات إلى إيقاع السر.

انطلاقاً من الجدول نلاحظ بأن السر يمثل هاجساً في شعره ففي مختلف دواوينه نجد تلك المفردة (بصيغة المفرد أو الجمع) وبمشتقاتها المختلفة، حيث يلجأ إلى استخدام مرادفات لها كـ:

الطلسم/ القاع/ الحجاب/ السدل/ الشيء/..

وحول هذه الظاهرة يرى[25] شكري محمد عياد أن محمود في بعض قصائده لا يجد اسماً ينادي به هذا السر إلا (شيء).

ويضيف أن السر أو الشيء (..) يبدو موجوداً ميتافيزيقياً متسامياً، خصوصاً في بعض القصائد التي يصوغ فيها الشاعر «العلاقة بين ذاته والعالم».

كما يرى الكثير من الباحثين أن تجربة محمود هي تجربة عبثية سيزيفية، ويعلل شكري[26] سبب ذلك بتأثر محمود بهذه النزعة العبثية بنفس النسب التي تأثر بها شعراء جيله بفعل انتشار الرؤية الوجودية التي راجت برواج أفكار بعض الوجوديين ولا سيما «ألبير كامي» كما ردد الباحث «محمد علي هدية»[27] في كتابه «شعر محمود حسن دراسة فنية» «رأي شكري»، وذهب هو الآخر إلى أن علاقة الشاعر بالسر هي علاقة سيزيفية، غير أن الباحث «محمد بنعمارة»[28] في كتابه «الأثر الصوفي في الشعر

العربي المعاصر» يرى أن تلك التفسيرات هي تفسيرات اسقاطية شديدة الصلة بالمرحلة التي ساد فيها التفسير الوجودي للأدب، ومن ثمة فإن القول بالعبثية الوجودية في شعر محمود يكشف عن إهمال الباحثين «شكري وهدية» لأهم مكون قام عليه شعر محمود أي المكون الصوفي، فما القلق والحيرة التي اتسمت بها بعض أشعاره تعود إلى اقتدائه بأسلافه من شعراء الصوفية الذين يحاولون الرقي في درجات السلوك الصوفي.

وبخلاف ما ذهب إليه الباحثان السابقان نجد شوقي [٢٩] ضيف يعتبره صوفياً يسير محفوفاً بالأنوار أمله أن ينتهي به أسرار الطريق النوراني إلى سدرة الأسرار ومنتهاها،

فـ «محمود» يجاهد نفسه في سبيل ذلك جهاداً متصلاً، سائراً في طريق النور إلى تحقيق ما ينبغي من الوصول محاولاً النفوذ من الأستار والحجب، وأنها لا توشك أن ترفع من طريقه، إذ أصبح يقول – قاب قوسين – أو أدنى من إنهاء الطريق به إلى سر الأسرار الأعظم؟

كما تحضر في عناوين بعض دواوينه وقصائده مفردة.

«الموسيقى» و«الفناء» وهي أمور لها علاقة بالتجربة الصوفية.

حيث يؤكد أحد الباحثين[٣٠] بأن موسيقى «بيتهوفن» تعبيرية متصلة بالحياة الروحية لهذا الفنان، ولذلك فهي ألحان تجعل المستمع يطل على خبايا الروح وسرائرها ورقائقها.. فموسيقاه قد أقامت الحد بين نوعين من الموسيقى[٣١] «موسيقى لا تنفصل عن أداء الشعائر.. وموسيقى دينية في روحها، ولكنها لا تدخل في الطقوس والشعائر، بل يعبريها الموسيقيون عن تهجدهم، متجهين إلى ربهم يطلبون منه الرحمة والغفران»، فهذه الموسيقى التي يؤلفها «بيتهوفن» تتحول إلى لغة روحية، يخاطب بها الفنان نفسه، ويناجي فيها ربه.

كما يرى معظم الدارسين[٣٢] لموسيقى بيتهوفن أن السيمفونية الخامسة التي ألف أجزاءها بعد إصابته بالصمم، وما تلاها من الأعمال (..) تعتبر من أهم الأعمال لاتساع دائرة التعبير الروحي ولهيمنة الذوق الصوفي فيها، حتى لكأنها أنغام موسيقية منزلة من السماء.

من خلال الوقوف على مجموعة من العناوين (دواوين وقصائد) يمكن التأكيد على أهمية العلاقة التي يفتحها العنوان مع النص فهي علاقة جد خصبة تغري بتأويلات عدة تستشعر فيها الرؤية الصوفية بتمظهراتها المختلفة.

الهوامش:

١- د. جميل حمداوي السيموطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد٣، يناير / مارس، ١٩٩٧، ص٩٩.

٢- المرجع نفسه، ص١٠٠-١٠١.

٣- السيموطيقا والعنونة، ص١٠٦.

٤- السعيد بوسقطة: القصيدة السبعينية بين الخطاب الشعري والإيديولوجي، الموقف الأدبي، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، سورية، العدد (٣٩٦)، نيسان، ٢٠٠٤، مأخوذة من الإنترنت، مأخوذة من ص٢.

٥- الخطيئة والتكفير، نشر النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط١، ١٩٨٥، ص٢٦٢.

٦- سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين، منشورات النادي الأدبي، جامعة منتوري، قسنطينة، ٢٠٠١، ص٢٧٥.

- أصوات من الأدب الجزائري الحديث، قسنطينة، ٢٠٠٠-٢٠٠١، ص ٣٠٤-٣٠٥.

٧- تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف الجزائر، ط١، ٢٠٠٢، ص٢٥٧.

- البرزخ: هو العالم المشهود بين عالم المعاني والأجسام، أي بين الآخرة والدنيا، والبرزخ الجامع هو الحضرة الواحدية والتعيين الأول الذي هو اصل البرازخ كلها، ولهذا سمي البرزخ الاعظم والأصغر، انظر عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٧، ص:٣٢.

8- Kitab altawasin. elhallag. Louis masignon. librairie paul gouthern. paris. 1913.

٩- آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، مرجع سابق ص٢٥٨

١٠- خالد بلقاسم: أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال- المغرب ط٢٠٠٠، ١، ص١٣٦.

وانظر كذلك مقال لـه بعنوان: أدونيس والخطاب الصوفي، مجلة فصول، المجلد (١٦) العدد الثاني، خريف ١٩٩٧، ص٦١.

١١- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ت.عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، دار المعارف مصر، الجزء الأول، ١٩٩٥، ص١٥١.

١٢- أدونيس: كتاب التحولات في أقاليم النهار والليل، الآثار الكاملة، المجلد الثاني، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧١، ص١٢٨.

١٣- خالد بلقاسم: أدونيس والخطاب الصوفي، مرجع سابق، ص١٢٨-١٢٩.

نقلاً عن الفتوحات المكية.

- هو عنوان مقتبس أصلاً من اصطلاح صوفي قديم، فهو متأثر بالصوفية، فقد استقى هذا التعبير من أبي حيان التوحيدي،

وكذلك اسم مجلته (مواقف) الذي استقاه من مواقف «النفري».

١٤- أدونيس: مفرد بصيغة الجمع. دار العودة بيروت، د.ت. ص٢٠١.

١٥- انظر: أحمد مجاهد: أشكال التناص الشعري (دراسة في توظيف الشخصيات التراثية) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص٣٥٩ وما بعدها.

١٦- منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر ٢٠٠٠/٢٠٠١.

١٧- انظر القصيدة في الديوان ص١١٦.

١٨- سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين لعبد الله حمادي منشورات النادي الأدبي جامعة منتوري قسنطينة -الجزائر ٢٠٠١- ص٢٨١.

١٩- انظر ديوان البرزخ والسكين لعبد الله حمادي مصدر سابق ص٩٠/٤٠.

٢٠- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية دار الأندلس بيروت ط٣، ١٩٨٣، ص ٣٨٨ وما بعدها.

٢١- سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين لعبد الله حمادي ص: ١٠٢/١٠١.

٢٢- نازك الملائكة ديوان للصلاة والثورة دار العلم للملايين ط١، ١٩٧٨، ص ٦٨ومابعدها.

× طائر أسطوري يرمز للحق.

× الذي تقول فيه:

مليكي طالت الرحلة، طالت وانقضت أحقاب
وبين عوالم مقفلة أبحرت، أسأل، أسأل الأبواب
حملت معي جراحات الفدائيين
وطعم الموت في أيلول طعم الطين
حملت معي هموم (القدس) يا مليكي وجرح (جنين)
وليلا شاهق الأسوار لا ينجاب
فأين الباب أين الباب
قرابين مكدسة على المحراب
وقرآني طواه ضباب
وذلة مسجدي الأقصى تقلبني على السكين
فكيف نهادن الطغيان؟
وكيف نصافح الشيطان؟

فكيف نبيت منسيين؟

وكيف ننام منفيين

عن الأوطان؟

٢٣- محمد بنعمارة: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق ص٢٣٩، نقلاً عن محمود حسن إسماعيل ديوان هكذا أغني، دار المعارف، مصر د.ط.د.س.ص ٥٩.

٢٤- المرجع نفسه: ص٢٤٠.

٢٥- محمد بنعمارة: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، ص٢٤١.

٢٦- المرجع السابق ص٢٥٦

٢٧- المرجع نفسه ص ن

٢٨- المرجع نفسه ص ن

٢٩- مجلة الشعر القاهرية: العدد ٥٠، السنة ١٢/٤/١٩٨٨، ص٢٢-٢٣

× ديوان موسيقا من الشعر

قصيدة: موسيقى من السر

قصيدة: موسيقى من الوحدة

قصيدة: موسيقى من الزمن

قصيدة: موسيقى من الروح

ديوان: هكذا أغني

قصيدة: أغنية ذابلة

٣٠- محمد بنعمارة الأثر الصوفي في الشعر المعاصر ص:٦٩.

٣١- المرجع نفسه ص:ن

٣٢- المرجع نفسه ص:ن

المصادر

أدونيس:

١- كتاب التحولات في أقاليم النهار والليل، الآثار الكاملة المجلد الثاني دار العودة بيروت لبنان ١٩٧١.

٢- مفرد بصيغة الجمع دار العودة بيروت لبنان د.ت

٣- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية ت. عبد الحليم محمود و محمد بن شريف. دار المعارف المصرية، الجزء

الأول ١٩٩٥.

٤- عبد الله حمادي: ديوان البرزخ والسكين منشورات جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر ٢٠٠٠-٢٠٠١.

٥- عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة بيروت لبنان. طبعة٢، ١٩٨٧.

٦- نازك الملائكة ديوان للصلاة والثورة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٨.

المراجع

١- أحمد مجاهد: أشكال التناص الشعري (دراسة في توظيف الشخصيات التراثية) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.١٩٩٨.

٢- آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة. منشورات الاختلاف، الجزائر. طبعة١، ٢٠٠٢.

٣- خالد بلقاسم: أدونيس و الخطاب الصوفي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، طبعة١، ٢٠٠٠.

٤- سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين: للشاعر عبد الله حمادي، منشورات النادي الأدبي، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠١.

٥- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت، لبنان. ط ٣، ١٩٨٣.

٦- محمد بنعمارة: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر: شركة النشر و التوزيع، المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠١.

٧- محمد الغذامي: الخطيئة والتكفير: نشر النادي الأدبي. جدة، السعودية، ط١، ١٩٨٥.

الكتب المترجمة

- Kitab al tawasin (al hallaj)
- Louis massignon – libraire paul geuthener. Paris 1913.

الدوريات

- الشعر القاهرية العدد ٥٠ السنة ١٢ أبريل ١٩٨٠.
- عالم الفكر: الكويت العدد ٣، يناير – مارس ١٩٩٧
- الموقف الأدبي: اتحاد الكتاب العرب، دمشق سورية، العدد ٣٩٦ نيسان ٢٠٠٤
- فصول المجلد ١٦، العدد ٢، خريف ١٩٩٧.

الدراسات والبحوث

في ماهية الرمز ووظيفته

د. علي وطفه *

مقدمة إشكالية:

الإنسان كائن رمزي بطبعه، أبدع الرموز وتشكل على صورتها، واستطاع عبرها أن يشيّد مملكته الفكرية الواسعة عبر تقاطعات الزمان والمكان، حيث سجل الرمز حضوره الكبير في مختلف الفنون والعلوم الإنسانية، ولاسيما في مجـال الفن والدين، كما في مجال الأنتروبولوجيـا وعلم النفس والميثولوجيا والأساطير، واستطاع في الوقت نفسه أن يشكل أداة منهجية وظفت بفعالية في تفسير نشأة التنظيمات الاجتماعية الأولى، ودراسة العقائد الدينية، وتحليل

* أديب وناقد جزائري (عنابة الجزائر)
العمل الفني: الفنان مطيع علي.

النظم الحضارية عبر التاريخ الإنساني.

فالتشاكل الوجودي الحضاري بين الإنسان والرمز، يتميز تاريخياً بطابع الشمول والعمق، وبالتالي فإن هذا التشاكل ذاته بما ينطوي عليه من توترات وديناميات وتعقيدات، يضع مفهوم الرمز ذاته، بوظائفه وأدواره التاريخية في دائرة التساؤل المنهجي، كما يوفر المشروعية المطلوبة لوضعه في محراب الاستجواب العلمي، وإخضاعه لدواعي التقصي السوسيولوجي، عبر نسق منظم ومتكامل من التساؤلات المنهجية التي تتعلق بطبيعته وماهيته وأدائه الوظيفي وتجلياته الإنسانية.

فالرمز يشكل ظاهرة اجتماعية ثقافية كونية متناهية التعقيد، بكل المقاييس، وبالتالي فإن دراسة حدود الظاهرة الرمزية، وتحديد أبعادها، يشكل حاجة فكرية وثقافية ملحة ومهمة، إن لم يكن في غاية الإلحاح والأهمية[1]. ومن منطلق هذه الحاجة العلمية، وتأسيساً على هذا الدور الكبير للظاهرة الرمزية في الحياة الإنسانية، فإن دراستنا الحالية تضع نفسها في دائرة التجاوب مع مقتضيات الكشف عن حدود المفهوم بمعانيه ودلالاته وتوظيفاته في مختلف مجالات الحياة الإنسانية.

وهنا يجب علينا منذ البداية، أن نأخذ بعين الاعتبار، أن تعريف الرمز، وتحديد مساراته الإنسانية، أمر فيه عناء ومشقة، وذلك لأن الرموز تشكل منصة الحضور الإنساني المعنوي في عالم الأشياء، ولذا فإن كل محاولة لتعريف الرمز تشكل نوعاً من المجازفة الفكرية أو مشروعاً فكرياً محفوفاً بالمخاطر، فقد ينأى الرمز عن حصار التعريف، وإذا كان كل تعريف غالباً ما يكون محفوفاً بالصعوبات المنهجية والفكرية، فكيف هو الحال مع مفهوم الرمز الذي يشكل بذاته منصة فكرية لكل أشكال الغموض والتعقيد؛ وهذا يقتضي منا أن نعلن منذ البداية، بأن أغلب المفكرين يفضلون تجنب متاهات التعريف النظري عندما يقاربون مسألة الرموز، حيث يتم تناولها بوصفها مفاهيم تومض بوضوح ذاتي يتجاوز حدود البداهة، فيصادرون عليها بأمثلة حية في دائرة الحياة الواقعية.

فالأسئلة التي نطرحها عن ماهية الرمز وطبيعته تتضمن افتراضاً حول الطبيعة المعقدة الغامضة لمفهوم الرمز، وافتراضنا، الكامن في عمق التساؤلات التي نؤسس عليه، أن العالم المادي قائم في الوجود، وبالتالي فإن الحقيقة الرمزية ملازمة لوجوده بالطبع، حيث تشكل الرموز بذاتها كينونة أثيرية دلالية تحيط بالعالم المادي وتحتضنه.

والأسئلة التي نثيرها في هذه الدراسة حول مفهوم الرمز لا تتعدى حدود البساطة العلمية، وهي -كما نراها ونريدها- واضحة لا لبس فيها ولا غموض: ما الرمز؟ ما تعريف الرمز؟ وما وظيفته؟ وما أبرز تجلياته في مجال العلوم الإنسانية؟ أسئلة رباعية الامتداد، بسيطة من حيث الصياغة مشروعة من حيث الجوهر، ولكن الإجابة عنها قد تكون ثقيلة وشائكة.

الرمز في اللغة:

يعتقد تشومسكي أن اكتساب اللغة قضية ترجع إلى آلاف السنين من النمو، حيث تشكل اللغة الموروثة تفكير الطفل الصغير بكل ما تحتويه من دلالات ورموز، وعندما يكبر لا يستطيع أن ينتزع هذا العالم من دماغه، ولا أن ينتزع ما تشبه الدوال من مدلولات ورثها ضمن تركة ثقيلة من الآباء والأجداد ومن ماضيه البعيد جداً[٢].

وهنا وتأسيساً على الأهمية التي يعطيها تشومسكي للغة بوصفها كياناً رمزياً فإنه لحري بنا -قبل الخوض في متاهات الرمز ودلالاته الفلسفية والفكرية- أن نقف على أبعاد مفهوم الرمز اللغوية الاشتقاقية في اللغة العربية. ومن أجل هذه الغاية تمت العودة إلى معاجم اللغة العربية استجلاء لمفهوم الرمز ودلالته، وفي دائرة التقصي الاشتقاقي لم نقع على تراث لغوي اشتقاقي معمق ومكثف في المعاجم العربية. فأغلب هذه المعاجم الكلاسيكية تقدم إشارات خاطفة ومقتضبة حول الرمز لفظاً ولغة.

جاء في لسان العرب لابن منظور أن «الرَّمْزُ: تصويت خفي باللسان كالهمس ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين وقيل الرَّمْزُ إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم. والرَّمْزُ في اللغة كل ما أشرت إليه مما يُبانُ بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين ورَمَزَ يَرْمُزُ ويرمِزُ رَمْزاً». ويتضح أن لفظة الرمز إبانة بالإشارة من غير كلام، والرمز كما يتضح هنا هو إشارات جسدية حسية يراد بها معاني ودلالة. وقد بيّن التقصي أن القواميس العربية الأخرى: كالصحاح، ومختار الصحاح، والقاموس المحيط، وتاج العروس، لا تضيف كثيراً إلى المعنى الذي ورد في لسان العرب[٣].

جاء في قاموس الصحاح للجوهري أن «الرَّمْزُ: الإشارةُ والإيماءُ بالشفتين والحاجب. وقد رَمَزَ يَرْمِزُ ويَرْمُزُ، وارْتَمَزَ من الضربة، أي اضطَرب منها[٤].



وجـاء في: مختار الصـحاح لزين الدين الرازي أن «الرَّمْزُ الإشارة والإيماء بالشفتين والحاجب وبابه ضَرَب ونصَر»(٥).

وورد في القاموس المحيط للفيروز آبادي أن: «الرَّمْـزُ، ويضـمُّ ويُحَرَّكُ الإشـارة، أو الإيماءُ بالشفتين أو العينين أو الحاجبين أو الفم أو اليد أو اللسان، يَرْمُزُ ويَرْمِزُ»(٦)

وجـاء أيضـاً في تـاج العروس لمؤلفه محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أن «الرَّمْزُ بالفتح ويُضَـمُّ ويُحَرَّك: الإشارة إلى شـيء مما يُبانُ بلفظ بأي شـيء أو هو الإيماء بأي شـيء أشرت إليه بالشفتين، أي تحريكهما بـكلام غير مفهـوم باللفظ من غير إبانة بصوت أو العينين أو الحاجبين أو الفم أو اليد أو اللسـان وهو تصويت خفي به كالهمس. وفي البصـائر: الرَّمْز: الصوت الخفي والغمز بالحاجب والإشـارة بالشفة ويعـبر عن كل إشـارة بالرَّمـز كما عبر عن السعاية بالغُمْز يَرْمُزُ بالضَّمِّ ويَرْمِزُ بالكسر وكلمه رَمْزاً»(٧).

وجـاء في القاموس المحيـط: «(رمز) إليه رمزاً: أومأ وأشـار بالشفتين أو العينين

أو الحاجبين أو أي شـيء كان. فـ (الرمز): الإيماءة والإشارة. والعلامة. وفي علم البيان: الكناية الخفية»[8].

وقد تضـمن في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية إشارة إلى «أن الرمز هو علامة يتفق عليها للدلالة على شـيء أو فكرة ما، ومنـه الرمـوز العددية والرمـوز الجبرية، ويقابل الحقيقة والواقع»[9].

وفي مكـان آخر يعـرف المعجم الرمزية بأنها «نسـق من الرمـوز للدلالة على معان خاصـة أو التعبير عن حقائـق ومعتقدات، ومنـه الرمزية الأدبيـة والرمزيـة الفنية، وكثـيراً ما اعتمـد في الطقوس والتعاليم الدينية»[10].

ويتضـح عبر هذا الاستعراض الخاطف لمعاني الرمز ودلالاتـه في مدونة القواميس العربية الكلاسـيكية، أن الرمـوز منظومة من الإشارات الجسـدية والفيزيائية الدالة على معاني ودلالات محددة. فحركات الوجه وتعبيرات الشفتين والعينين وإيماءات الجسد تشـكل منطلق الدلالـة الرمزيـة في اللغة العربية الكلاسيكية. وهذه الدلالة تكاد تعبر عن الجوهر الحقيقي لمفهوم الرمز بوصفه إشـارة فيزيائية مادية تدل علـى معنى أو دلالة خفية غير معلنة أو منظورة.

في تعريف الرمز:

تمهد التعريفات اللغوية للمفهوم لعملية بناء التعريفـات العلمية والمنهجية بأبعادها السوسـيولوجية والفكرية، وهـذا يعني أن التعريـف المنهجي للمفهـوم يتجاوز حدود التعريفات اللغوية والاشتقاقية التي قدمناه، وبالتالي فإن الصورة المعجمية التي قدمناها لمفهوم الرمز تشـكل تمهيداً منهجياً يؤسس لتعريف الرمز في أبعاده الإنسانية.

يميز أندريه لالاند، في قاموسه النقدي للفلسفة، ثلاثة أبعاد في مفهوم الرمز، فقد يعبر الرمز عن خاصـة التماثل بين الأشياء، كأن يـدل الرمز على شـيء آخر يماثله في الجوهر والدلالة والشـكل (الشيء المنشطر إلى نصـفين على سـبيل المثال)؛ وقد يأخذ صـورة مركبة تنطـوي على نظـام متعدد يشـتمل على عدة عناصر وحـدود، بحيث يمثـل كل عنصـر وكل حد مـن حدود هذا النظام الرمزي عنصـراً وجانباً من جوانب نظـام آخر (مثل الرايات التي تتعدد ألوانها ورموزها)؛ وأخيراً يتجلى الرمز في صـيغه العلمية والرياضية والمنطقية التي تتواتر في مجال العلوم والفنون الرياضية المجردة حيث يكون الرمز صـيغة مجـردة لمعاني ودلالات مجردة[11].

ويمكـن الملاحظـة في هذا السـياق أن الرمز يأخذ ثلاث صيغ متباينة نسبياً، حيث يرمـز في الحالـة الأولى إلى مبدأ التجانس بين الأشياء المنقسمة من أصل واحد (تجانس الأطراف وانشطارات الأشياء)، وفي الحالة الثانية يأخذ صـورة تجسـيدية (تجسـيد المعاني في صور ودلالات ومعاني مركبة)، وفي الحالة الثالثة يأخذ صورة تجريدية (الرموز الرياضـية والعلمية في الكيمياء والفيزياء). وقد تأصـلت هذه الدلالات الثلاثية لمفهوم الرمز في مختلف مظاهـر الحياة الطبيعية والجمالية والاجتماعية والنفسية.

وقد أخذت هذه الصورة الثلاثية لمفهوم الرمز دلالاتها الوظيفية الواضحة وحضورها العلمي في مختلـف العلوم والفنون في بداية القرن العشرين، وذلك مـع انطلاقة العلوم الإنسـانية في مجال علم النفس عند فرويد ويونـغ ولاكان (Freud، Jung، Lacan)، وفي مجال اللغويات لدى ساسور وجاكوبسون (Saussure، Jakobson)، ومـن ثـم لـدى أغلب علمـاء اللغة والاشـتقاق، وفي التاريخ على يـد بيجبيدير (Beigbeder) وفي علـم تاريخ الأديان علـى يد ديوميزيل (Dumezil)، وفي علم الإناسـة عند ليفي سـتروس (Levi- Strauss)[١٢]، وفي علم الاجتمـاع في أعمـال بـارث وليفبفر (R. Barthes.، H. Lefebvre) ومـع أهمية اسـتخدام مفهوم الرمز بتشـعباته الثلاثية وتوظيفه الواسع في مختلف المجالات العلمية فإن الحركة العلمية الإنسانية المعاصرة تشهد اليوم ولادة تيارات فكرية واتجاهات نقدية ترفض الصـيغ الكلاسـيكية لمفهوم الرمز، وهذا التيار النقدي ما زال في طور التشكل ولم يصل بعد إلى تمامه ليأخذ صورة علمية قادرة على الحضـور في الحقل المفهوماتي للرمز[١٣].

ويمكننـا أن نعـرف الرمز من منصـة السـيمياء أو علـم الدلالة اللغويـة كأحد الخيارات الواسـعة الممكنة لتعريف الرمز، حيـث يأخـذ الرمز صـورة علامـة لغوية محملة بالدلالة والمعنى، فالرمز يغطي دلالة الترابط من أمرين وشيئين أحدهما محسوس والآخر مجـرد، فالحقيقة المرئيـة (القابلة للملاحظة بالحواس الخمس) تستحضر في الوعـي حقيقة أخرى غـير مرئية (مجردة) ملازمة لها. حيـث تفرض الحقيقة المرئية نفسـها في الحواس لتستدعي حقيقة أخرى غائبـة أو مجردة ولكنها وثيقة الصـلة بما هـو ماثل في الحواسـ، وبالتالي فإن طرفي المعادلة الرمزية، المرئي المحسوس، والخفي المجرد، يشكلان كلا واحدة ووحدة متكاملة لا يفهم أحدهما من غير الآخر. وعلى هذا

النحو يأخذ الرمز هيئة تصور ذهني لحقيقة غائبة أو مجردة، ووفقاً لذلك فإن الأنظمة الرمزية تؤدي دورها في التعبير عن أفكار ومفاهيم وتصورات ومعاني ودلالات.

ووفقاً لهذا التصور فإن الرمز يأخذ صورته بوصفه علاقة بين دال ومدلول le signifiant et le signifie أو ما بين العلامة والرمز، فالعلامة تمثل الموضوع وهي الحضور المجسد، والرمز يتمثل في دلالة الإشارة ومعناها، وهنا يجب علينا ألا يتم الخلط بين العلامة والرمز، فالعلامة ليست رمزاً بذاته بل يكمن الرمز في المعنى والدلالة الكامنة في العلامة، وهذا يعني أن العلامة تجسد الكيان المادي للرمز بينما يأخذ الرمز صورة معنوية أو فكرة ذات مغزى توجد في عقل الإنسان: فالكلمة بوصفها علامة ليست رمزاً بذاتها بل الفكرة التي تتضمنها تمثل الرمز. وبعبارة أخرى تمثل العلامة لحظة فيزيائية مادية (كلمة، رسم، نقش، إعلان، إشارة موسيقية – طير، حيوان) أما الرمز فيتمثل في المعنى المتجسد في العلامة، مثل: القوة، والسلام، والحب، والجمال. وهنا تجب الإشارة إلى أن العلاقة بين العلامة والرمز قد تكون اعتباطية إلى حد كبير حيث لا توجد علاقات منطقية بين العلامات ودلالاتها مثل العلاقة بين الكلمات ومدلولاتها: فكلمة الماء على سبيل المثال ترمز إلى الماء، ولكن لا توجد علاقة منطقية بين الكلمة بأحرفها والماء بمعناه، ولذلك فإن دالة الماء – أي كلمة الماء المكتوبة تختلف بين لغة وأخرى بينما يبقى الماء جوهراً معنوياً أو مدلولاً لا يختلف بين مكان وآخر.

فالرمز غالباً ما يتجلى في تعبير جمالي أو صورة جمالية محملة بالدلالة والمعنى، وهذا التعبير الجمالي وهو يخاطب العقل عبر الحواس وأدواته، فالتعبير الجمالي يأخذ هيئة الصور والرسوم والعلامات ويهدف إلى تحقيق معرفة استبصارية للحقائق الوجدانية، وهذا يعني أن الرمز يمكننا من استكشاف حدسي للمعاني العميقة في طبيعة الأشياء، إنه تعبير جمالي حسي للدلالات والمعاني، يتمثل في قدرته على إظهار المعاني غير المرئية عن طريق ما هو مرئي فيضع المجرد في صيد الحسي الملموس، ووفقاً لهذه الصورة تتأكد أهمية الدور الحدسي الاستبصاري للرموز، وهذا ما يراه هيغل عندما يرى في الرموز صورة للتجليات الحسية الخارجية التي تخاطب حدوسنا بصورة مباشرة. وهكذا وعلى هذه الصورة تأخذ الرموز صورة تجليات جمالية حسية تعتمد في مخاطبة العقل واستلهام

الدلالات والمعاني من أجل التوغل في جوهر الحياة بأعمق دلالاتها وأشمل معانيها المجردة.

الكلمات والرموز:

يستخدم الفلاسفة الرموز في بناء صروحهم الفكرية، وذلك لأن الكلمات كثيراً ما تتعثر في أداء المعاني وتوليد الدلالات، والرموز وحدها تسمح لهم بصوغ نظرياتهم وبناء أفكارهم دون مواربة للوصول إلى أقرب معاني الحقيقة ودلالاتها دون إبهام أو غموض.

فالرموز غالباً ما تتسم بالوضوح، ومن يستخدمها قد لا يحتاج كثيراً إلى الشرح والتفسير، بل وبكل بساطة يعبر عن مراميه وأفكاره كما يشعر بها، وكأن من يتلقاها يشعر بأن المعاني تضيء وتومض في عقل مرسلها بوضوح وبيان. فالرموز تسمح بتحويل الأفكار وتحقيق التواصل الذهني بإخلاص لا تعرفه الكلمات وتتأى عنه الجمل والتركيبات اللغوية. وهذا يعني أنه يمكن للرموز أن تلعب دوراً اتصالياً مباشراً دون تصنع أو توهم أو مواربة، فالصورة الرمزية الواحدة يمكنها في الآن الواحد أن تومض بنسق متنوع من المعاني والدلالات والإشارات، وهذا يعني أننا نستطيع أن نفهم الأشياء في جوهرها بعمق ووضوح وبساطة بتوسط الرموز وعونها.

فالكلمات قد تخدع دالة الفهم، وتحرف الرسالة عن دلالتها، ومن أجل أن نفهم أمراً منا وندرك أبعاده، فإننا غالباً ما نحتاج إلى عدد كبير منها لنفهم دلالة ابتسامة واحدة أو نظرة أو إحساس. ولكن التواصل قد يكون مباشراً وسريعاً ودالاً عندما نوظف الرموز، حيث تنساب الصور في أعماقنا فتعتمل فينا لتولد فيضاً هائلاً من المعاني والدلالات التي تمتاز بالصدق والعفوية والمباشرة بعيداً عن دوار الكلمات ومتطلباتها المنطقية. فالعلامات التي تؤدي وظيفة الرمز ليست مهمة بذاتها ولكن أهميتها تكمن في نسق المعاني والدلالات والتفسيرات الكامنة فيها، وهنا يكون فعل الرموز التي تبرز بقدرتها على وضع العقل في دائرة الامتلاك الأعمق للمعاني والدلالات[١٤].

وهنا تجدر الإشارة إلى عالم الاجتماع هنري ليفيبفر Henri Lefebvre في أبحاثه حول العلاقة بين اللغة والمجتمع (Langage et societe) حيث يقدم منهجاً جديداً في تحليل طبيعة العلاقة بين اللغة والمجتمع والرمز، وهو في سياق دراسته ينطلق من الأعمال الكلاسيكية لساسور Saussure ومارتينيه Martinet

وبينفينيست Benveniste وجاكبسون Jakobson، وهو في دائرة هذا التحليل يتناول صورة التركيبات اللغوية التي تربط بين مختلف العناصر المكونة للوضعيات الرمزية، فإشارات الطريق وعلامات المرور يمكن أن تحلل في نسق من المفاهيم النموذجية (أحمر، أخضر، مسموح ، ممنوع، صعود، نزول، انعطاف، يمين، يسار، نوقف انطلاق، تمهل، تسارع، تجاوز)، فالأحمر يؤدي إلى التوقف، والتوقف هنا عملية مشرّطة ارتباطية، وفي عملية التشريط هذه تكمن علاقة ارتباط. وهنا نجد بأن الأبعاد اللغوية تشكل قوانين السلوك في نسقه الشمولي، فمنظومة الإشارات المرورية التي نحن بصددها تشكل المجال الحيوي اللغوي للسلوك من توقف ومتابعة وانطلاق وغير ذلك، وفي كلتا الحالتين فإننا نجد حضوراً مميزاً وجوهرياً للبعد الرمزي في الخطاب اللغوي. وهذا الطابع الرمزي يسم نمط الحياة في المدن بما تنطوي عليه من آوابد أثرية، وذاكرة تاريخية. وهنا فإن الظواهر الرمزية تنفلت من عقال التصنيف وصرامة التوصيف الإحصائي الدقيق ومن حصار نظرية المعلومات[١٥]..

أنتروبولوجيا الرمز

تعود لفظة الرمز Symbole في اللغات الغربية إلى الأصل اللاتيني Sumbolon المشتق من الفعل Sumbally، ويعني التواصل والاجتماع بعد نأي افتراق، وكأن اللفظة Sumbolon تطلق على الأشياء (وثائق أواني أشياء) التي تنتمي إلى أرومة واحدة، كرمز للهوية والمصداقية والأصل الواحد، حيث كان هذا الأمر يتم في المعاملات التجارية والمالية والعقارية، كأن يتم اقتسام ورقة أو سَندٌ أو وثيقة أو ورقة نقدية بين عدة أشخاص، وفي الأغلب بين شخصين حيث يمكن لاحقاً عند إظهار شطري هذه الوثيقة أن يتم بالتحقق من مصداقية العقد، وتمكين التعارف بين الطرفين أو الشخصين. وهذه الطريقة في التطابق كانت تضمن سرية العلاقة بين طرفين أو شخصين، ووفقاً لهذه الطريقة فإن شطري القطعة النقدية أو الوثيقة أو الشيء المقتسم تلعب دوراً رمزياً فكل طرف من أطراف الشيء المقتسم كان يعد رمزاً للقاء المنتظر وعودة الفروع إلى الأصل[١٦].

وهذا الأمر ينسحب على قضايا أكثر تجريداً ومعنوية، حيث يشار إلى استخدام كلمات السر بوصفها رموزاً للتعارف بين

الجماعات السرية والحزبية في العصور القديمة، حيث تسمع كلمة سر واحدة محددة، متفق عليها، لمجموعة من الأفراد والشخصيات والمجموعات، أن تجتمع وتمارس دورها المحدد والمرسوم، في سرية تامة، ومثال ذلك تاريخيا كلمة السر «الكريدو» Le Credo، وهي كلمة السر التي اعتمدتها الجماعات المسيحية السرية الأولى وكانت تعني «أؤمن بالله الواحد».

وقد عرف استخدام الرمز تاريخياً في بلاد الإغريق القديمة، حيث أطلق على العقود الخزفية التي كانوا يعتمدونها في معاملاتهم المدنية والتجارية، فقدماء الإغريق -ولتنظيم العقود بين المتعاقدين- كانوا يلجؤون إلى قطعة خزفية يتم كسرها إلى قسمين، ثم يعطي كل قسم لأحد المتعاقدين، وكانت كل شطر يمثل وثيقة تثبت حق حاملها في العقد المبرم وإن طال الزمن، وكان كل متعاقد من بين المتعاقدين يعتمد القطعة التي بحوزته لإثبات هويته وحقوقه المتفق عليها سابقاً في العقد. وكان الشطر الذي يمتلكه كل متعاقد هو البرهان الوحيد على مصداقية عقده. حيث كانت تتم المطابقة بين شطري القطعة الخزفية فإذا وجد التطابق والتكامل بين الشطرين كان ذلك برهاناً قاطعاً على مصداقية العقد وأحقية صاحبها. والرمز هنا يعني فكرة الأصل الواحد والهوية الواحدة لشيء مشطور ومنقسم ولكنه واحد الأرومة والهوية. ومع مرور الزمن بدأ مفهوم الرمز يشهد تطوراً في دلالته ومعانيه وإشاراته، وفي دائرة هذا التطور أخذ مفهوم الرمز يدل على المعنى الخفي (غير المرئي) للشعارات الرمزية[١٧].

لقد شيد الإنسان تاريخه بالرموز، وصقله بالإشارات، وأغناه المعاني. وقد قدّر للإنسان السابياني Lhomo Sapiens، - أي الإنسان المتكلم- (الإنسان ما قبل تاريخي) أن يبدع فن الرسم والحفر على الصخور وجدران الكهوف، وذلك في العصر الحجري الأول، وكانت الحيوانات التي اصطادها الإنسان في هذه المرحلة موضوع رسومه الدقيقة، وقد شكلت هذه الرسوم والنقوش نمطاً من الرموز السحرية التي تتعلق بصيد الإنسان ما قبل التاريخي وحياته. وفي مرحلة لاحقة ترك الإنسان كهوفه الأرضية وبدأ بتأسيس أوابده الأثرية من الحجارة الضخمة، وبدأ ببناء القبور الجماعية الضخمة بدقة متناهية، وكان هدفه من ذلك إيجاد لحمة وتفاعل اجتماعي دائم ومستمر بين أعضاء المجموعات البدائية القديمة. ومن ثم لجأ إلى توليد نوع من الرمزية

الدينية عبر الطقوس والاحتفالات السحرية لتأكيد حضور الجانب الروحي في حياة الإنسان القديم. فالأوابد والمعابد التاريخية القديمة تشكل في جوهرها نوعاً من الرمزية الزمنية، وقد ترافق ذلك مع اكتشاف نظام الحساب الفلكي (السنة الشمسية، والدورة القمرية، والخرائط الفلكية) واكتشاف علم الحساب، والتنجيم الفلكي. ومع اكتشاف الكتابة ظهرت الأساطير الأولى والقصص السحرية بداية في الحضارة السومرية. ومن حضارة إلى أخرى (حضارة المايا، والحضارة الفرعونية، والإغريقية) بدأت الأساطير ترتدي حلتها الذهبية وبدأت الطقوس والممارسات الطقوسية تنشط وتأخذ مداها ومن ثم ظهرت المعتقدات الدينية والشعبية، وترافق ذلك بنمو واضح في أساليب الكتابة والحساب.

لقد توجب على الأنتروبولوجيا التاريخية أن تبدع أدواتها العلمية في كشف الملابسات التاريخية للإنسان القديم، وقد تجشمت هذه الأنتروبولوجيا مشقة البحث في الدلالات الإنسانية للظواهر التاريخية المتمثلة في الدين والأسطورة والطقوس السحرية. لقد شكلت الطقوس السحرية والأساطير والطقوس الاحتفالية، والعقائد والأنساق الرمزية، ثقافة شعبية في العصور القديمة. وبدأت الرموز تأخذ مكانها المميز في الأنساق الثقافية للإنسان في الحضارات القديمة، وبدأت تظهر أشكال ثابتة ومتعارف عليها من الرموز الإنسانية، فالقلب يرمز إلى الحب، والدائرة إلى الشمول والكلية، والأسد إلى القوة...إلخ. وقد وظفت هذه الرموز في تأكيد الوحدة والتماسك الاجتماعي[١٨].

لقد استخدم الرمز في الحركات الباطنية لتوليد التمائم والتعويذات والطلاسم (Talismans). وفي أصل هذه الرموز المستخدمة يفترض وجود معاني كبرى تقوم الرموز بنقلها والسمو بها وتحويلها إلى مجالات وفضاءات أخرى مختلفة. وتأخذ هذه الرموز صيغاً مختلفة مثل الشعارات (Logos) التي تستخدمها المؤسسات، أو العلامات التي توضع على الثياب، والرسوم الدينية المقدسة، وهذه الرموز كانت تأخذ قيمتها من قدرتها على أن تكون في متناول الجميع. فالنقود تمثل وضعاً رمزياً بذاتها بوصفها صيغة اجتماعية اتفاقية، وهي أي النقود لا تساوي شيئاً من حيث قيمتها المادية إذ لا تتعدى أن تكون أكثر من قطعة ورقية مطبوعة قليلة القيمة نسبياً، ولكن هذه القطعة الورقية تأخذ قيمة كبيرة في المستوى الرمزي، حيث تمثل قيمة مادية تحددها رموز الورقة النقدية ذاتها وما

ارتسم عليها من رسوم ونقوش وحركات. وإذا كانت النقود تلعب دوراً رمزياً في مستوى القيمة المالية، فإن المؤسسات الاجتماعية والحركات السياسية تصمم رموزها من أجل وحدة مكوناتها واستلهام القوة الرمزية ذاتها في تعزيز قدراتها الدعائية والأيديولوجية. وهذه الرموز غالباً ما تعطي لهذه المؤسسات والشركات نوعاً من المصداقية العقائدية أو الأيديولوجية.

وغالباً ما تعمل الرموز على تجسيد المعاني لموضوعات وحالات وأحداث عصية على الحضور الحسي (أي لا يمكن أن تمتثل لمعطيات الحواس)، فتعمل على إحياء المعاني الحقيقية لهذه الأشياء في صورة حسية مشبعة بالدلالة الرامزة إلى حقيقة الأشياء الغائبة نفسها. فبرج بابل -على سبيل المثال- الذي يشكل أحد عجائب الدنيا السبع كان في الأصل فكرة تمثل رغبة الإنسان البابلي في الوصول إلى السماء والكشف عن أسرارها، ويمكن لبرج بابل أن يكون مستوحياً من برج زقرة (Ziggourat) (برج ديني من عدة طوابق في بابل كان يستخدم في مراقبة النجوم ورصدها).

ويشار اليوم إلى الأنتربولوجي المعروف ليفي ستروس Levi -Strauss بوصفه من أهم رواد الدراسات الرمزية ولاسيما في كتابه المعروف الميثولجيا أو الأساطير Mythologiques، ولاحقاً في كتابه المعروف الأنتروبولوجيا البنيوية[١٩]، ففي مقالة شهيرة له حول فعالية الرمز في عام١٩٤٩ «L'Efficacite Symbolique» نجد ستروس يتبنى موقفاً فكرياً يعلن فيه أن اللاشعور ليس هو المكان السحري والمدهش الذي يخفي خصوصية الأفراد، كما أنه ليس المستودع الوحيد لتاريخ الفرد، الذي يجعل كل فرد بصمة متفردة في الوجود. بل يُرجع وظيفته إلى الوظيفة الرمزية، وهي وظيفة إنسانية، بدون شك، ولكنها تمارس فعلها وفقاً لقانونية واحدة في المجتمع الإنساني.

الرمز والتوتم:

التوتم كما عرّف في المعجم الفلسفي «كائن خرافي تدين له بعض القبائل البدائية بالعبادة والتقديس ويكون غالباً نباتاً أو حيواناً، وقد عرُفت هذه الخرافة لدى القبائل البدائية في استراليا والهنود الحمر في أمريكا، والتوتمية نظرية قال بها دوركهايم وملخصها أن عبادة التوتم هي الصورة الأولى للمعتقدات الدينية لدى الشعوب البدائية وعلى أساسها تعتمد القيم الأخلاقية»[٢٠].

يعد التوتم Totem من أكثر أشكال الرمز حضوراً في التنظيم الاجتماعي

الإنساني القديم ولاسيما في حياة القبائل والمجموعات الإثنية الهندية والبولينيزية والأفريقية. فالتوتم هو الصيغة الرمزية لوجود القبيلة وهويتها، والقبيلة تُعرف برمزها التوتمي، كما أن كل فرد من أفراد القبيلة يُعرف بتوتم قبيلته. الطوطم هو أي كيان يمثل دور الرمز للقبيلة، وأحياناً يقدس باعتباره المؤسس أو الحامي. وأول من أدخل اصطلاح التوتم إلى اللغة الإنجليزية الرحالة جي. لونك عام ١٧٩١ إذ استعمله في كتابه (رحلات وأسفار مترجم هندي)، وقد وظفت كلمة التوتمية في الدراسات الأنثروبولوجية لأول مرة من قبل العالم الاسكتلندي جي. مكلينين في عام ١٨٧٠ لدى كتابته مقالاً بعنوان (الطوطمية). والتوتم يكون حيواناً أو نباتاً في الأغلب حيث تكون صورة هذا الحيوان أو ذاك النبات شعار القبيلة ورمزها[٣١]. يعتقد أفراد القبائل التوتمية أنهم ينحدرون من توتمهم، وقد جاء في تعريف التوتم «حيوان أو نبات أو جسم محسوس ينظر إليه الرجل البدائي في احترام، وخشوع دون أن يكون هناك سبب معقول يدفعه لذلك. ويعتقد الناس في القبائل الطوطمية أنهم ينحدرون عن ذلك الطوطم كما تسمى القبيلة باسمه أي أن الطوطم عندهم هو رمز للأب أو الجد وبديل عنه[٣٢]. ويعتقد دوركايم، كما يعلن في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية، أن الطوطمية شكل بدائي للدين وكانت عاملاً هاماً في تنمية التماسك الاجتماعي للمجتمعات الأولى. وللمزيد عن الطوطمية[٣٣]؛ ويعد الطوطم هو الأب الأول للعشيرة والروح الحامية لها والمعين، يجري توارثه من طرف الأم أو من طرف الأب، وأتباع الطوطم الواحد لا يجوز أن تنشأ بينهم علاقات جنسية. وبالتالي فإن التزاوج يجب أن يكون خارج المرتبطين بالطوطم الواحد. دون رابط واضح أو سببي بين الاثنين: وقد جعل الطوطم من المستحيل على الرجل أن يمارس الجنس مع أي امرأة من عشيرته كون جميع من ينحدرون من الطوطم: الأب الأول أقرباء بالدم وأسرة واحدة.

ومن جهة أخرى فإن التوتم يشكل المنطلق الرمزي للتابو Taboo الذي يشكل القانون الأخلاقي في المجتمعات التوتمية القديمة، فالتابو يعني من جهة مقدس أو مبارك، ومن جهة أخرى رهيب محظور خطير، ومن ثم يتحول إلى قانون أشبه بالمحظورات الدينية، وتعبر هذه المحظورات عن إرادة الروح الأولى لجد العشيرة وأبوها الأول، وبالتالي فإن من ينتهك التابو أو المحرم يصاب باللعنة الأبدية والعذاب الأبدي لتوتم القبيلة الذي يرمز إلى روح الأب الأول للعشيرة أو القبيلة.

ومن أكثر المحظورات التوتمية قتل الطوطم والتزوج من أبناء الطوطم نفسه من الجنس الآخر[٢٤].

فالتوتم كالرمز تماماً، إنه تعبير مادي عن حقيقة ما وهي في الغالب حقيقة روحية مقدسة. فالتوتم هو الصورة الخارجية للمبدأ أو الإله التوتمي، وهو من ناحية أخرى رمز العشيرة، إنه الشارة أو العلامة التي تميز العشيرة وتتميز بها[٢٥]. وهذا يعني أن الرمز يشكل منطق التوتم وهو لا يعدو أن يكون غير لفظة أخرى تدل على الطابع الرمزي للحياة في المجتمعات التوتمية.

نماذج تاريخية رمزية:

فالتنين على سبيل المثال هو طوطم الأمة الصينية القديمة ورمزها، حيث البدائيون يعتقدون بوجود علاقات وثيقة بين البشر وبين الحيوانات والنباتات في الطبيعة، لذلك كان الإنسان البدائي يختار نوعاً من الحيوانات أو النباتات كطوطم لقبيلته معتقداً أنه يمكن للطوطم أن يدافع عن القبيلة، وفي الوقت نفسه رمزها وأرومتها.

وكان للتنين في الحكايات الشعبية الصينية قرون وحراشف وشارب، ويمكنه أن يطير إلى السماء ويغطس في الماء، ولذلك كان قادراً على توليد الغيوم وإسقاط المطر. فالتنين الأسطوري أو التوتمي يشكل ظاهرة خاصة بالثقافة الصينية.

وكان الأباطرة في العهود القديمة الصينية يسمون أنفسهم بأبناء السماء أو أبناء التنين الأسطوري. وعلى مرّ العصور أخذ التنين يرمز إلى حب الصينيين لوطنهم وأرضهم، ودائماً ما تثير الأقوال المأثورة في أولاد التنين حماسة الصينيين لوطنهم وأرضهم وتفيض الثقافة الصينية بالأمثال والحكايات عن التنين الأسطوري توتم الأرض والوطن.

وتعد نجمة داوود من أكثر الرموز الدينية والسياسية إثارة للجدل في العصور القديمة والحديثة، وتسمى نجمة داوود أيضاً بخاتم سليمان، فهناك بعض الأدلة التاريخية التي تشير إلى أن هذا الرمز استخدم كرمز للعلوم الخفية التي كانت تشمل السحر والشعوذة، وهناك أدلة أيضاً على أن هذا الرمز تم استعماله من قبل الهندوسيين من ضمن الأشكال الهندسية التي استعملوها للتعبير عن الكون والميتافيزيقيا وكانوا يطلقون على هذه الرموز تسمية ماندالا Mandala ويرجح أن اليهود اعتمدوا هذا النجمة رمزاً لهويتهم الدينية في القرون الوسطى.

هناك إجماع على أن الجذور العميقة لرمز النجمة السداسية تعود إلى قرون

من الزمن سبقت تبني هذا الرمز من قبل اليهود. ففي الديانات المصرية القديمة كانت النجمة السداسية رمزاً هيروغليفيا لأرض الأرواح، وحسب المعتقد المصري القديم فإن النجمة السداسية كانت رمزاً للإله أمسو الذي وحسب المعتقد كان أول إنسان تحول إلى إله وأصبح اسمه حورس. وكانت النجمة السداسية رمزاً لتجانس متضادين وبالتحديد النار والماء في علم الكيمياء في العصور القديمة.

وقد وظفت النجمة السداسية في الديانة الهندوسية كرمز لاتحاد القوى المتضادة مثل الماء والنار، والذكر والأنثى، كما توظف كرمز للتجانس الكوني بين شيفا (الخالق حسب أحد فروع الهندوسية) وشاكتي (تجسد الخالق في صورة الإله الأنثوي)، وقد رمزت أيضاً إلى حالة التوازن بين الإنسان والخالق، التي يمكن الوصول إليه عن طريق الموشكا (حالة التيقظ التي تخمد معها نيران العوامل التي تسبب الآلام مثل الشهوة، الحقد والجهل). ومن الجدير بالذكر إن هذا الرمز استعمل في الهندوسية لأكثر من ١٠,٠٠٠ سنة. وفي الديانة الزرادشتية كانت النجمة السداسية من الرموز الفلكية المهمة في علم الفلك والتنجيم. وفي بعض الديانات الوثنية القديمة كانت النجمة السداسية رمزاً للخصوبة والاتحاد الجنسي حيث كان المثلث المتجه نحو الأسفل تمثل الأنثى والمثلث الآخر يمثل الذكر.

ولكن القيمة الرمزية لنجمة داوود تضاءلت وسقطت على أثر استخدامها شعاراً للحركة الصهيونية المعادية للإنسانية في عام ١٨٧٩، حيث اقترح الصهيوني تيودور هرتسل في أول مؤتمر صهيوني في مدينة بال أن تكون هذه النجمة رمزاً للحركة الصهيونية، بل أيضاً رمز الدولة اليهودية مستقبلاً.

ويعد الصليب المعقوف (Svastika) على سبيل المثال من أكثر الرموز حضوراً في الحضارات الإنسانية الشرقية والغربية، حيث يرمز إلى الحياة والسعادة في الحضارات الشرقية في الصين والهند واليونان، وفي حوض البحر الأبيض المتوسط.

وقد شكل الصليب المعقوف رمزاً من رموز الديانة البرهمانية في الشرق ويرمز إلى الإله الخالق براهما، فالصليب المعقوف لليمين يشير إلى تطور الكون، والمعقوف لليسار إلى تقهقره. أما الصليب الموجه في الجهات الأربع (شمال وجنوب وشرق وغرب) فيرمز للثبات والخلود. كما يمثل الصليب المعقوف أشعة الشمس التي لا يمكن للحياة أن تكون من غيرها.

يعتبر الصليب المعقوف مقدساً ومباركاً عند كل الهندوس، ويستخدم في التزيين والتصاميم الدينية، كما يشاهد في مختلف أنحاء القارة الهندية في المعابد والصور والأيقونات الهندوسية حيث يعتبر مقدساً، ويستخدمه الهندوس في الأعراس والحفلات والمناسبات والبيوت والأبواب والمجوهرات والعربات والأطعمة. ولكن هذا الشعار خطف من قبل هتلر ووظف للتعبير عن نزعته إلى الهيمنة والسيطرة، ومنذ ذلك الحين فقد هذا الرمز كثيراً من بهجته وتألقه وابتعدت الشعوب عن استخدامه بعد أن تلوث بدموية النازيين وتجبرهم.

وفي الطب يمكن الإشارة إلى عصا اسكليبيوس، وهي رمز يوناني قديم متعلق بعلم التنجيم وبشفاء المرضى في الطب. يتألف الرمز من أفعى ملتفة حول عصا. وتتضح معالم هذا الرمز في الميثولوجيا الإغريقية، حيث كان اسكليبيوس ابن الإله (آب) وكان اختصاصه التطبيب والشفاء من الأمراض. كما أن العصا يرمز إلى مجموعة نجوم تسمى «أوفيكوس» (Ophiuchus) وهي الرمز الثالث عشر في الأبراج التي تعتمد على زمن النجوم ((إنجليزية) Siderral astrology) وبخاصة الأبراج الهندية.

فالأفعى في الرمز تشير إلى التجدد الدائم وذلك لأنها عادة تتخلص من جلدها القديم بآخر جديد موسمياً، وهذا يعني الولادة من جديد والإنجاب. بينما ترمز العصا إلى السلطة والسطوة والقوة وهي ترمز إلى قوة إله الحكمة (آب).

هذه الأمثلة التي قدمناها لا تعدو أن تكون غيضاً من فيض لا حدود له لرموز إنسانية فنية تتصف بالغنى والتوالد المستمر، وهي بما هي عليه من غنى وجمال وتنوع تشكل نسيجاً حيّاً للحياة المعنوية والدلالية في المجتمعات الإنسانية القديمة والحديثة.

سيكولوجيا الرمز:

تتجلى أهمية الظاهرة الرمزيّة في مختلف أعمال فرويد وأبحاثه السيكولوجية ولاسيما في تفسير الأحلام، فالحلم ظاهرة رمزية تنطوي على منظومة من الدلالات، وهو لغة لها قوانينها الخاصة وعملياتها المحددة ووظيفتها الرمزية، حيث تبرز أهمية الإشارات والدلالات الرمزية. فالنظام الرمزي يشكل بالنسبة للكائن الإنساني البوتقة التي يتشكل فيها، ومن هذا المنطلق يمكن القول من على منصة التحليل النفسي بأن النظام الرمزي يلعب دوراً حاسماً في بناء الفرد وفي تشكيله، وهو بالتالي يجد

تعبيراً لوجوده في ميادين الكلام واللغة وسلسلة الدلالات الرمزية.

لقد احتلت دلالة الرمز في الحلم أهمية كبيرة في ميدان التحليل النفسي عند فرويد وتلامذته. ففي كتابه تحليل الأحلام(٢٦) يرفض فرويد النظريات التقليدية في تفسير الأحلام ويتبنى النظرية الرمزية، فالحلم كما يراه يحمل دلالة ومعنى، وهذه الدلالة من طبيعية رمزية، وبالتالي فإن تحليل الدلالة الرمزية يكمن في اللاشعور الإنساني وفي العقل الباطن حيث تكمن شيفرة الحلم ودلالته الرمزية. وعلى هذا النحو فإن التفسير القائم للحلم يتم بإحالة المعلن من الإشارات والصور والدلالات إلى ما هو خفي ومستتر في اللاشعور مكمن الدلالة الحقيقية للحلم ورموزه، ووفقاً لهذا التصور فإن صيغة الحلم تأخذ طابعاً رمزياً، وما يفسرها هو الأوضاع الحقيقية الكامنة في اللاشعور. ومن هذا المنطلق انطلق فرويد في تحليله لرمزيات الحلم وآلياته. وهكذا فإن عملية تفسير الحلم في التحليل النفسي تعتمد على مبدأ إحالة المضمون الظاهر إلى المضمون الكامن والمستتر. وهكذا يرتكز تفسير الأحلام إلى نسق من التصنيفات الرمزية التي تنتجها ديناميات الحلم ذاته، مثل ديناميات: التركيز، والتكثيف، والإزاحة.

وقراءة الحلم تعتمد على مجموعة كبيرة من الرموز التي تتعلق بالقرابة والولادة والموت والجسد وأعضاء الجسد والأفعال الجنسية. والعلاقة هنا بين الرمز والمرموز إليه وطيدة وقوية في داخل الحلم حيث تأخذ طابع التلميح والإشارة.

ويبين فرويد في كثير من محطات تفسيره لرمزية الحلم أن اللاشعور ينتهك وسائل التعبير عن الفرد، ويتم ذلك في حالة الضعف في نظام المراقبة الشعورية (ضعف الأنا)، وبالنتيجة فإن الرمز يولد نتيجة للصراع بين الأنا الواعي والعناصر اللاشعورية، إذ تكره هذه العناصر اللاشعورية على أن تأخذ حلّة رمزية قادرة على اختراق جدار الوعي والتجلي في الحلم.

الرمز في التحليل النفسي شيء أو تصور يأخذ مكان شيء أو تصور آخر بوصفه مشابهاً له، أو لأنه يرتبط به بعلاقة ما، وهو في ذلك العملية يقدم دلالة ليست له في الأصل. ولكن توجد في أغلب الحالات روابط محدودة تربط الرمز بالمرموز إليه. على سبيل المثال: حفنة من تراب الوطن تمثل بالنسبة للمغترب رمز الوطن البعيد.

لقد بينت تجارب المحلّلين أن صور الأحلام تمثل عدداً كبيراً من الرموز الخاصة بالصور الكامنة، واستطاعوا من خلال هذه

التجارب تحديد مجموعة من الرموز التي تشير إلى عدد كبير من الصور على نحو منتظم. وتشكل هذه الرمزية أيضاً وسيلة لاشعورية من أجل التنكر وتجاوز حدود الرقابة الشعورية.

وهناك عدد من الرموز النموذجية، حيث تتجلى السلطة الأبوية أو الأمومية غالباً في رمزية صورة ملك أو أمير، وقد يأخذ صور حيوانات مقتدره كاسره مثل الأسد والصقر والثور.

فالحلم الذي يهاجمنا فيه صقر يشير إلى هيمنة أبوية وهو يرمز إلى عنصر القهر الذي يمارسه الأب، كما يمكنه أن يمثل الرغبات الأوديبية، ولكن غالباً ما يأخذ الأب المخيف صورة ثور هائج. وهناك أحلام كثيرة من هذا النوع وذلك بالنسبة للأشخاص الذين يشعرون بمكانتهم الدونية تجاه آبائهم.

تنظر المرأة إلى الذكورة في تجلياتها العدوانية حيث تأخذ رمزية الأدوات القاطعة والحادة. أما الأنوثة فتأخذ رمزية سلبية عند الذكور، إذ غالباً ما تأخذ صورة مادة مثقوبة أو قناة أو حفرة أو كهف أو قارب، وقد يرمز لها بصورة العنكبوت الذي يمثل الأم المخيفة التي تسجن طفلها داخل حلقات سيطرتها. هذا ويرمز إلى الولادة وبشكل منتظم بانبثاق الماء، حيث يتم الغوص في الماء أو الخروج منه. وهذا يشير إلى حمل أو ولادة أما الموت فيرمز له بالرحيل(٢٧).

تجدر الإشارة أن الخلاف حول تفسير الرموز كان سبباً في الافتراق بين فرويد ويونغ حيث أورد يونغ أفكاراً مختلفة تتعلق برمزية الليبيدو الفرويدي. لقد ذهب يونغ إلى الاعتقاد بأن الليبيدو لا ينطوي على السببية بل هو نتاج لها. وهذا يعني نوعاً من الانقلاب النظري على نظرية فرويد. وهنا يرى يونغ أن تحليل الليبيدو وفك الشيفرة السلوكية له فيما يتعلق بالاستبدال الرمزي Substitutions symboliques، أو بعملية التسامي Sublimation، لم تقدم صورة واضحة عن طبيعة الليبيدو ذاته، بل وعلى خلاف ذلك قادت إلى فكرة مناقضة حيث يكون الليبيدو والجنسانية نتاجاً ونتيجة وليس علّة وسبباً، وهذا يعني أن الجنس نفسه قد يكون نتاجاً لعملية التسامي، وليس التسامي نتاجاً لكبت الجنسانية. والسؤال هو كيف يكون ذلك؟ لأن من وجهة نظر يونغ فإن التصورات والصور الذهنية وأنماط السلوك ناجمة عن اللاشعور الجمعي L'inconscient collectif. وهي بالتالي تعبر عن نفسها في داخل الأنظمة الرمزية التي تتعلق بالأساطير والحلق والحياة والنور

والظلام، وهذا يعني بأن الليبيدو ليس مجرد طاقة دافعية للهو (Le ça) الفردي بل هو طاقة لعمليات حيوية عامة جمعية وهذا بدورة يكشف لنا طبيعة الرموز ودلالتها في التحليل النفسي.

ويؤكد جاك لاكان في هذا السياق على اللاشعور الفرويدي كمصدر أساسي في تحليله للرمز، ولكنه يركز في تحليله على البعد اللغوي لمكونات اللاشعور، وهنا نجد تركيزه على الخطاب والكلمات بوصفها رموزاً صادرة عن اللاشعور ذاته عند فرويد، ووفقاً لهذه الصورة فإنه يعبر عن الإنسان بوصفه كينونة لغوية، وبناء على ذلك يعتمد في تحليله للإنسان وأحلامه على منطق اللغة والكلمات والرموز، وعبر رؤيته هذه، فإن جاك لاكان يصل إلى نتيجة مفادها أن النظام السلوكي عند الإنسان يرتكز برمته ويعتمل في نسق بنيوي قادر على التمييز بين في الوقت نفسه بين الحقيقي والمتخيل: وهذا النظام هو النظام الرمزي وفقاً للصورة التي يراها ليفي ستروس[٢٨].

وظائف الرمز:

يقول ميشيل فوكو في كتابه المعرفة والسلطة «إن المسافة كبيرة بين ما تظهره الرموز وما تحجبه وما تومئ إليه وما تستره، إلا أن ذلك التباعد ذاته، هو ما يجعل عملية التأويل ممكنة، وتلك المسافة، وما تتطلبه من عنت وجهد شك وتساؤل، هي التي ترفع القراءة إلى مرتبة تجعلها فناً من الفنون»[٢٩]. هذا ما يراه فوكو في وظيفة الرمز، وفي هذه الرؤية العبقرية لفوكو تكمن إحدى أهم الإشارات الدالة على الوظيفة الإبداعية للرمز من حيث التحريض على التأمل والنظر وتوليد معاني الإبداع والابتكار التي تولد في جدل المسافات الفاصلة التي تتركها الرموز بين الخفي والمعلن بين الدلالة والمدلول وبين الصورة والمعنى.

وفي هذا الدوال يعلن ديران في صورة تتجانس مع تصور فوكو بأن الرمز قد لا يدل مباشرة على موضوع دلالته، وقد تكون الدلالة غامضة وإشكالية وهذا يعني أن اللغة الرمزية تعيدنا إلى دلالات مختلفة عن هذه التي تأخذنا إليها اللغة الواقعية. وهنا يعلن ديران أن العالم الذهني للإنسان يأخذ هيئة تصورات بنائية يقوم مخيالنا ذاته بتوليدها وتشكيل أبعادها الرمزية[٣٠]. وهذا يعني أن الرمز يضع مخيالنا في دائرة إبداعاته الإنسانية.

ومع أهمية التلميح الذي يقدمه فوكو وديران حول وظيفة الرمز، يبقى السؤال المنهجي حول وظيفة للرمز مشروعاً وملحاً في الحضور: ما الذي يؤديه الرمز؟ وما

وظيفته؟ والإجابة عن هذا التساؤل البسيط العفوي غالباً ما تكون معقدة ومتباينة.

فالرمز كما بيّنا يجرد ويجسد، يوحد ويجمع، ويجعل ممكناً ما ليس في الإمكان. وهو في قدرته على الجمع والتوحيد والتجسيد والاختزال وتمكين ما ليس في الإمكان يستطيع أن يلعب دوراً حيوياً ووظيفياً في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية المادية والمعنوية كما هو حاله في واقع الحال، ومن المؤكد اليوم أنه من غير الرموز تأخذ الحياة الإنسانية دالة الاستحالة القصوى، إذ لا نستطيع أن نتصور أن الحياة الإنسانية قادرة على الاستمرار من غير فعالية رمزية قادرة على تنظيم الحياة الاجتماعية وتقنينها؛ ولنتساءل كيف يمكن للمجتمع تنظيم الحياة الاجتماعية، من غير الأعلام، واللغة، والشيفرات، والأرقام، والطقوس والتقاليد والأحكام، من غير العلوم الرمزية مثل الرياضيات والجبر والهندسة؟ فالرموز شئنا أم أبينا تشكل نسيج الحياة الاجتماعية وجوهرها، ومن غيرها تأخذ الحياة الاجتماعية طابع الاستحالة واللاإمكان.

في اللغة تلعب الرموز دوراً حيوياً يتمثل في الدلالات غير المباشرة لتحقيق التواصل الإنساني المباشر وغير المباشر، ومن غير اللغة -وهي كيان رمزي- تستحيل عملية التواصل الإنساني برمتها. إذ لا يمكن أن تكون هناك حياة إنسانية من غير رموز ولا تكون الرموز أيضاً من غير حياة إنسانية أو اتصال إنساني. وتلك هي الحقيقة التي نجدها في أعمال ليفي ستروس الإناسية حيث يؤكد أن المجتمع بطبيعته يعبر عن حركته وديناميات المختلفة بصورة رمزية، وهذا الدينامية الرمزية تتجلى في العادات والطقوس والمؤسسات والفعاليات الإنسانية المختلفة، ويرى في هذا السياق أن سلوك الأفراد في المجتمع لا يكون رمزياً بذاته، ولكن عناصر السلوك الفردي تشكل بذاتها مادة للعلاقات الرمزية في المجتمع، لأن هذه العلاقات والرموز لا يمكنها إلا أن تكون اجتماعية أي متأصلة في المجتمع بوصفه كلية رمزية أو نظاماً رمزياً.

فالرموز تقدم صورة بديلة للأصل، ولكنها لا تكتفي بذلك بل تتعدى الأمر إلى فعالية رمزية عميقة الدلالة في معانيها ودينامياتها، فعلى سبيل المثال لا يرمز الصولجان والتاج إلى القوة والسلطة فحسب بل يدعوان إلى الخضوع والامتثال والطاعة والاحترام، وكذلك لا يرمز الأسد إلى القوة والشجاعة فحسب بل تكمن رمزيته في دعوة مضمرة إلى الخوف والهيبة، ولا يرمز اللون الأحمر إلى العنف والدم بل يدعو

إلى الامتناع والخوف والابتعاد (كما في إشارة المرور)، ففي كل رمزية دعوة سلوكية محددة ومرغوبة ومعنية وهنا تكمن الوظيفة الأساسية للرموز في أداء دور ثقافي اجتماعي تنظيمي في دائرة الحياة الاجتماعية.

وفي هذا السياق فإن فخامة المنابر وهيبتها تؤدي دورها الرمزي وتترك أثرها في الوجدان الإنساني، فهي تدعو الحضور إلى توخي الهيبة والشعور بالنقص والضعف إزاء من يرتقي هذه المنابر ويرتدي بهيبتها. والمنبر بفخامته لا يلعب دوره في استلاب الحضور أو العامة فحسب، بل يعطي لمن يتسمه إحساساً هائلاً بالقوة والعظمة والقدرة على السيطرة. فالمنبر يتيح له أن يحظى بالارتفاع عن مستوى الجمهور، حيث يبدو الجمهور أمامه صغيراً على ضخامته كما يبدو أفراده كذرات متناهية الصغر. وهكذا فإن المنابر وفخامة القاعات والردهات والأناقات والسجادات الحمراء تلعب دوراً رمزياً استلابياً في وضع الآخر موضع الخضوع ووضع الأنا (أنا المسيطر) في موقع السيطرة والهيمنة.

وهنا يمكن الإشارة إلى صيغة القبب الكنائسية والدينية، فهذه الكنائس التي استلهمت فنها من معين الهندسة الرومانية القديمة تريد أن ترمز إلى التميز والاختلاف والعظمة، فالقبب تستوي في هندستها عناصر القوة والوضوح والمقاومة إضافة إلى دلالتها الرمزية: فهي تستلهم صورة السفينة التي تبحر في اتجاه معاكس وهذا يعني أن الكنيسة ترمز على حركة مضادة للتوجهات الدنيوية الخارجية إنها سفينة تبحر إلى فضاء آخر قوامه الحق والخير والفضيلة. ويضاف إلى ذلك وضعية البناء التي تسمح بإضاءة وتوهج ضوئي وللصوت بمضاعفة الصدى والهيبة التي تفرضها القبة من الداخل وكأنها مهد كوني، كل هذا يرمز إلى الرهبة والقوة والقدرة والعظمة التي تدفع النفوس إلى حالة من الاستسلام المطلق لإرادة الكاهن والكنيسة المكللة برموز العظمة والهيبة والوقار.

وكل هذه الأمثلة التي أثرناها تدل على الطاقة الهائلة للرمز في حياتنا وقدرته على الاستلاب وفرض نظام الخضوع والإذعان وتحقيق الانتظام، وهذا ينسحب على الحياة النفسية برمتها وهذا ما تؤكده الدراسات الجارية في مجال التحليل النفسي حيث ينظر إلى الأحلام ويتم تحليلها إلى دلالاتها الرمزية.

وباختصار يمكن القول إن حقل الرمز يتصف بطابع الشمول والعمومية، إنه ظاهرة إنسانية ضاربة الجذور، ويندر أن

نجد سلوكاً إنسانياً أو فعلاً اجتماعياً ينأى عن حقل الممارسة الرمزية.

فالموضة والإعلان والتمدن والهندسة والخطاب السياسي والخطاب الديني والخطاب الإيديولوجي حتى الخطاب التربوي قائمة على معادلة الحضور الرمزي وترتدي حلته البهية.

في التجلي الفلسفي للرمز:

الإنسان كائن رمزي أبدع الرموز وخلع حلتها على الكون فأضفى عليه جمال بهاء المعاني وجمال الدلالات، وعالمنا الإنساني يسمو بالرموز ويرفل بالمعاني، وفيه تتجلى أكثر الإبداعات الإنسانية وأكثرها سمواً ودلالة، فالرموز هي التي تضفي على عالمنا الإنساني مسحة جماله وبهجته، والرمز في أكثر تجلياته يمثل حالة اتصال وجدانية بين جمال المعنى وجمال الحس، فالحسي ينهض إلى المجرد وسمو المعاني، والمعنى يترجل ليتجسد في صورة جمالية حسية. أليس النقوش والرسوم الفنية التي أبدعها الإنسان عبر تاريخه صورة للجمال المادي المتضمخ بالمعاني؟ ألا تكتسب المعاني كمالها وجلالها وبهاءها عبر الحضور في صور مادية وحسية في الأسطورة وفي الحكايات والشعر والموسيقى؟ إنه التقاطع الأبدي الجمالي بين عالمي الحس والمعاني بين العلامة والدلالة بين الدال والمدلول بين سحر الصورة وسمو المثل المجردة. وفي صورة هذا التقاطع الجمالي يتولى الفن بناء الرموز وتشكيل المعاني، وهذا يؤكد الروح الجمالية للرمز بكل المعايير والمقاييس، وعلى هذا الأساس ارتبطت الرموز بعلم الجمال في الفن والنحت والأدب إنه عالم جمالي يفيض بكل معاني الجمال.

وإذا كان الرمز صيغة تقاطع فني بين جمال الحس وجمال المعاني، فإنه يأخذ من وجهة نظر فلسفية قيمة الحقيقة ودلالاتها، لأن الرمز جوهر في تجلياته الفلسفية، وهو في صيغته هذا يطرح نفسه في أصل تكوين العالم، حيث لا يتردد المثاليون في النظر إلى الرمز بوصفه نظيراً للنفس والروح، أوليس هو حال المثل الأفلاطونية التي لا تعدو أن تكون رموزاً خالدة مؤسسة للكون بما فيه من حقائق زائلة قابلة للفناء.

وإذا كان هذا في المثل الأفلاطونية، فإن الفيثاغورثية الإغريقية القديمة تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير حيث يكون الكون عدد ونغم وموسيقى، الكون عدد ونغم وموسيقى والعدد بالضرورة صيغ رمزية للوجود، محملة بالمعاني مثقلة بالدلالات، ألم يكتشف فيثاغورث في كل عدد وفي كل رقم أسراراً كونية مؤسسة للمعاني والكون في آن واحد.

فالرمز فلسفياً يشكل الهيولى الأولى المشكلة للكون ولكل ما ينتظم فيه، وبالتالي وتأسيساً على هذه الرؤية فإن كل تصور أو فعل يبدأ بعملية تجسد كما تبدو لعقولنا. والتجسد يعني هنا حيازة المعنى والمعنى هو الجوهر الخاص بالرمز.

وبالتالي فإننا عندما ندرك موضوعاً ما، شيئاً ما، فذلك يعني أننا ندرك معناه، وعندما ندرك المعنى فإننا من حيث لاندري نقوم بتجريده إلى صورته الرمزية. ووفقاً لهذه الرؤية فإن العالم الفيزيائي سواء أكان مُشكلاً من المادة أو الرمز أو من كليهما أو لا، فإنه لا يمكنه أن يكون قابلاً للفهم إلا من خلال الرمز وعبره. وهذا الاعتبار يفسر لنا لماذا كان كبار الفلاسفة وأهل الحكمة يتوسلون الرمز عندما أرادوا أن يصفوا الحقيقة. أليس هو رمزاً كل ما يوقظ في نفوسنا إحساساً ومشاعر؟ أليست الأحرف التي نصوغ بها الكلمات رموزاً؟ أو ليست الأفكار التي ترتبط بالكلمات رموزاً أيضاً؟ وهل يمكن للأرقام التي تشكل العالم والعلم والثورة المعرفية أن تكون إلا رموزاً؟ ألا تثبتنا هذه الثورة الجديدة الرقمية بمصداقية كبيرة للمصادرة الفيثاغورثية القديمة بأن الكون عدد ونغم وموسيقى؟

خاتمة:

رحلتنا الخاطفة في متاهة الرمز حطت رحالها، وفي محط الرحال الأخير تكون الغاية العلمية من هذه المقالة قد أنجزت، والأهداف الفكرية قد تحققت، وتكون الإجابة عن الأسئلة التي طرحناها في البداية الإشكالية للمقالة قد صقلت وارتسمت في صيغة واضحة المعالم.

لقد ترحلنا في تضاريس المفهوم وعرّفناه في حقول اللغة والأنتربولوجيا والسيكولوجيا والميثولوجيا وعلم الدلالة. نقبنا في أصول المفهوم وفي تجلياته الإنسانية في مختلف الاتجاهات والدلالات، فكشفنا اللثام عن الغامض والمتخفي للمفهوم، وتبددت بعض أسراره التاريخية الكامنة في استخداماته وتوظيفاته.

وإذا كانت إجاباتنا عن الأسئلة الإشكالية للدراسة حول الرمز ماهية ووظيفة قد اكتملت وأنجزت فإنه يجب علينا أن نعترف بأن ما قدمناها على متن هذه المقالة في دورة التساؤل والإجابة، لا يعدو أن يكون محاولة علمية متواضعة، وهي على تواضعها قد تكون شمعة تضيء لا لعنة تصب نفسها على الظلام.

مراجع الدراسة وهوامشها

١- هنـاك شبـه غياب للدراسات والأبحاث التي تتناول مفهوم الرمز في اللغة العربية إن لم يكن هناك غياب كامل، ويكاد الجزم يكون وفي حدود التقصي الذي أجريناه لم يتم العثور على دراسات عربية تتناول مفهوم الرمز ووظيفته وتجلياته. وهذا الغياب في الدراسات العلمية العربية يقابله ندرة في الدراسات الأجنبية نفسها حول الرمز بوصفه مفهوماً.

٢- عبـد الهادي عبد الرحمن، الذهنية العربية منظور لغوي، دراسـات عربية، عدد ٣/ ٤ كانون الثاني شباط/ يناير فبراير، ١٩٩٣، ص١١-٢٩، ص١٣.

٣- ابن منظور، لسـان العرب، دار صادر، بيروت. http://www.alwarraq.com

٤- الجوهري، الصحاح في اللغة، http://www.alwarraq.com

٥- زين الدين الرازي، مختار الصحاح، http://www.alwarraq.com

٦- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، http://www.alwarraq.com

٧- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، http://www.alwarraq.com

٨- المعجـم الوسيـط، الطبعة الثانيـة، تصدير، إبراهيم مدكـور، مجمع اللغة العربيـة، المكتبة الإسلاميـة للطباعة والنشر، القاهرة١٩٧٢، ص٣٧٢.

٩- مجمـع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، تصدير إبراهيم مدكور، القاهرة، ١٤٠٣هـ ١٩٨٢م، ص٩٢.

١٠-مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي المرجع السابق، ص٩٢.

١١-أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، بيروت، ١٩٩٦.

١٢-انظر كلود ليفي ستروس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

13- Encyclopaedia Universalis France S.A. 2008, http://www.universalis.fr/polices.php.

14- Voir: F. DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Paris, 1916, reed. T. de Mauro, Payot, 1972..

15- Henri Lefebvre, Le langage et la societe, Gallimard , Paris, 1966.

١٦-وكيبديا الموسوعة الحرة (موسوعة إليكترونية) - http://ar.wikipedia.org/wiki

17- voir: O. Beigbeder, La Symbolique, coll. Que sais-je?, P.U.F., Paris, 1957.

١٨-انظر: علي سامي النشار، نشأة الدين، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٤٨.

19- C. Levi-Strauss, Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958.

راجع أيضاً: محمد بن حمودة، الأنتروبولوجيا البنيوية من خلال أبحاث ليفي ستروس، دار محمد علي الحامي، صفاقص، تونس ١٩٨٧.

٢٠-مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، تصدير ابراهيم مذكور، القاهرة، ١٤٠٣هـ ١٩٠٣هـ ١٩٨٢م، ص٩٢.

21- Freud. Sigmund. Totem and Taboo. First published in 1950.

٢٢-زكي أحمد بدوي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية إنجليزي فرنسي - عربي، بيروت، مكتبة لبنان، ط١ ١٩٧٩، الطبعة الجديدة ١٩٩٣ص ٤٢٧.

23- E. Durkheim. Les Formes elementaires dela vie religieuse. Paris. 1912. 2e ed. P.U.F. 1990.

٢٤-انظر: سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.

٢٥-انظر: علي سامي النشار، نشأة الدين، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٤٨، ص١٥٦.

26- Voir: S. FREUD. L>Interpretation des reves (Die Traumdeutung. 1900). trad. I. Meyerson ed. rev. D. Berger. P.U.F.. 1967.

٢٧-جان كلود فيلو، اللاشعور، ترجمة علي أسعد وطفة، دار معد، دمشق ١٩٩٥.

28- J. Lacan. Écrits. Seuil. 1966 (en particulien «Fonctions et champ de la parole et du langage » 1953)

٢٩-عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤، ص٧.

30-DURAND. Gilbert (1984) L'imagination symbolique. Paris. PUF. 1984. c. 1964. 132 p.

الدراسات والبحوث

مدخَل إلى تراث العرب النقدي
وموقفنا منه اليوم

د. عبد الكريم الأشتر *

.١.

أول ما يستدعيه النظر في تراثنا النقدي القديم، اقتصاره، في قضاياه وأحكامه، على ساحة الشعر، منذ الملاحظة النقدية الشفوية الأولى، قبل مرحلة التدوين، إذ كانت كلها تدور من حول الشعر، وكان وحده يسدُّ حاجة التعبير الفني عن حياة الناس، وتصوير مواقفهم منها ومن أحداثها. حتى إذا جاء عصر الدعوة الإسلامية لم يملكوا، في أول الأمر، جرياً على ماألفوه، أن يفصلوا بين آيات القرآن الكريم وبين الشعر، إذ كانوا لا يعرفون، من الكلام

* أستاذ جامعي وأديب وباحث سوري.
العمل الفني: الفنان رشيد شمه.

الـذي يُراد بـه التأثـير في النفوس، غيره، ولأنهم وجدوا، هم لأنفسـهم، بعض صفاته فيه[1].

ثم لـما بدأ النـثر الخطابـي، في نهاية مرحلـة الصراع من حول الشِّرك والتوحيد، يتميز بخصائص فنية تَميزه، بدأت تتكوَّن، من حولـه، ملاحظات نقدية مستـقاة، في أصولها، من أحكامهم على الشعر. ووردت، في مصادرنا، عارية إلا من تصوير أثرها في نفوس من سـمعوها، على نحو ما نراه وقع في خطبة الرسول (صـلى الله عليه وسلم) في الأنصـار، لمّا جمعهم في (الحَظيرة)، بعد أن بلغه أنهم وجدوا في أنفسـهم، حين وزع الغنائـم في المهاجرين من أهـل المدينة، ولم يكن للأنصـار منها شيء. فقد دعا الرسول لهـم في آخـر الخطبة دعـاءً أبكاهم حتى «أخضلوا لحاهم».

وتتصف هذه الخطبة، من الجانب الفني، بقـوة التركيز، ووضـوح الموقف، وتماسـك الأجـزاء، وحرارة الطـرح، واعتماد عنصر التصـوير في المواطن الحساسـة، واعتماد الأسـلوب الإنشـائي في السـؤال والدعاء، اسـتفاداً لقوة الإحسـاس بحرارة الموقف وخطـره[3]. ومـا قلناه هنـا، في الخطبة، نجد، على العموم، مثله، من بعد، في تقويم الخُطَـب. وهي ملاحظات نجـد في النقد المدوَّن للشـعر، وفي كتب الأدب، من بعد، ما يذكرنـا بها، على نحو ينتهي بنا إلى الإقرار بأن أهم مقاييس النقد وأحكامه ومقاصده انتُزعت كلها، في أهم مراجعنا النقدية، من نقد الشعر.

والذي نريد أن نقوله هو أن محور الحكم النقدي في أُولى هذه المراجع، يدور من حول الشـعر. وقد وصلوا في تقويمهم لنصوصه، إلى أحكام نقدية عامة ينطبق كثير منها على الكلام الذي يراد منه التأثير فيمن يسـمعه، لا الكلام الـذي يُكتفى فيه بمجرد الإعلام والإخبـار. وقفوا علـى الأفكـار والمعاني، وميـزوا بينها، وعلـى الألفـاظ ودلالاتها وإيقاعهـا، وعلى التراكيب ووضـوحها أو غموضـها، وعلى الصور وقربها من المصوَّر أو بعدها عنه، عن طريق التشـبيه أو طرق المجاز المختلفة.

وليس يعني هذا أنهم لم يُفردوا نقد الكلام المنثور، (عدا ما ليس لفنونه مثال في أدبهم، مثل المسرحية أو الرواية[2]) في تراثهم الأدبي. ففي كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ، نقرأ كلامـاً في نقد «الرسـالة» و«الخطبة». وفي كتابه الآخر «البخلاء» نجد صورةً تطبيقية لما يمكن أن نعدَّه «قصة قصيرة» أو «مقالة». وفي كتاب «الحَيْدة» للكناني (عبد العزيز)[4] نقع على ملاحظـات نقدية تطبيقية أخرى



في نقد فن آخر من فنون القول، تفرّقتْ نصوصُه في كتب التراث بمجموعه، هو فن «المناظرة والجدل»، لا يبعد أن يكون ممثلوه وكتّابه تأثروا فيه بالثقافات الأخرى، وبالثقافة اليونانية خاصة. وقد تطور هذا الفن، من بعد، فدخل ميادين لغوية، مثل المناظرة بين الكسائي وسيبويه، وبين السيرافي، عن النحاة، ومتّى بن يونس، عن المناطقة[٥].

حتى إذا جاء القرن الرابع وجدنا في تراثنا كتاباً يحمل اسم (نقد النثر)

يذكّرنا بكتاب قدامة بن جعفر (نقد الشعر)[٦]. وفيه كلام على «فن الخطابة»، عاد فيه إلى كلام الجاحظ. ووجدنا، إلى جانبه، فناً آخر نعرفه اليوم، هو «فن الحديث»، إلى جانب أدب «الرسالة» و«التوقيعات» أيضاً. و«فن الحديث» يجمع المتفرق من أطراف الأحاديث، بين أيدي المتحدثين، ولكنْ يحكمه مخطط خفيّ يسع الجدّ والهزل، والقريب والبعيد، على نحو ما تكون عليه الحال فيما يمكن أن نسميه «أدب المسامرة»[٧].

ويمكن استخلاص جملة من الحقائق النقدية، من هذا الكتاب، في الحكم على أساليب استعمال الخبر والإنشاء في الكلام، في المواطن المختلفة، وعناصر العبارة ووضوحها أو غموضها، و«الأسلوب الخطابي» ومراعاة مقتضى الحال فيه، والفرق بين «الخطابة» و«الكتابة» (بين الكلام الملقى والكلام المكتوب)، وجملة من الوجوه البلاغية وطرق استعمالها.

ويمكن أن نقع على حقائق أخرى، في هذا القرن أيضاً، تتصل بنقد النثر، في كتب المعتزلة وكتب خصومهم[٨]، وفي آثار

الفكر الفاطمي ودعاته، وأساليبهم في الحجاج[9]، وفي أدب المتصوفة والفلاسفة والسوفسطائيين، وأساليبهم المختارة فيه. ونجد صورة لها في كتاب «المحاسن والأضداد» الذي يُنسب إلى الجاحظ، وفي كتاب «البخلاء»، في كلام سهل بن هارون وغيره من المحتجين للبخل، وفي كتاب «المواقف والمخاطبات» للنفَّري، من المتصوفة، وفي شروح الفلاسفة العرب لكتب اليونان كابن سينا، وابن رشد.

وفي كتب الجاحظ، على الإجمال، نصوص قصصية مال فيها إلى استخدام اللغة المحكيَّة، في نقل بعض أطراف الحوار، ونجد نصوصاً قصصية أخرى في كتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني، وفي كتاب «المكافأة وحسن العقبى» لابن الداية[10]. ونجد في كتب الجاحظ وأبي حيان التوحيدي، على العموم، ملاحظات تنفع في التمثيل «للمقالة»[11].

ويمكن، في النهاية، أن نستخلص من هذا النقد أهم قواعد العرب في كلامهم: التزام الوضوح، وموافقة المنطق، وقوة التعبير وموسيقيته، وجمال التصوير، وقرب الصورة من المصوَّر، وسلامة العلاقة بين الألفاظ من ناحية، وبين اللفظ ومعناه، من ناحية أخرى.

ولكن الأحكام النقدية المستقاة من نقد الشعر، في نظم وحدات الكلام على مقتضى قواعد النحو العربي، في البلاغة العربية، وما لابسها من طرق التخييل والتصوير والمجاز، تظل هي الأساس فيها.

من هنا نقول، في الإجمال: إن ما يفيده الناقد العربي المحدَث، والحركة النقدية الحديثة من تراث العرب النقدي، في الشعر والنثر جميعاً، عدا نقد الفنون التي لم يطرقوها لأنهم لم يعرفوها، قدْر كبير، ينفع في تقويم الحركة الأدبية العربية الحديثة في مجتمعاتها المختلفة، ويشدّها إلى أصولها الثقافية، في غير انقطاع عن الإفادة من معارف الحركة النقدية الحديثة، المتوافرة مصادرها، بحيث يتكامل العمل في جعل الحركة النقدية العربية تنهض برسالتها في توجيه الحركة الأدبية، على أساس من حسن معرفة النفس العربية، وطُرُق تلقّيها للكلمة الأدبية، وتأثرها بها.

وهكذا تجتمع في يد الناقد العربي الحديث جملة من التقاليد النقدية السليمة، بالاحتكام إلى منطق إنساني عام، ومنطق نقدي سليم يعي رسالة النقد ومعناه في حياة الناس:

– في الاحتكام إلى العقل والمعرفة المستنيرة، وإلى الذوق المدرَّب المتمرس

بالعمليــة النقدية، في حقول الشــعر والنثر الذي طرقوه، أو في حقل واحد من حقولهما، يجد نفسه أقدر على فهمه وذوقه.

- وفي التزام الإنصــاف في الحكم الذي طالت الدعوة إليــه في تراثنا النقدي، على النحو الذي بينَّــاه في الكتاب، ويعني، فيما يعنيه، التخلي عن الأهواء، والتزام الحياد. وينبغــي ألا ننســى أن ناقدَيْنـا الكبيريـن (الآمدي والقاضي الجرجاني) كانا يعملان في القضاء، على نحو ما تشير إليه مصادرنا القديمة، ويتضــح أثر عملهما في كتابيهما («الموازنة» و «الوساطة»).

- وفي الدعــوة إلى تبادل الثقة، وضرورة قيامهــا بين الناقــد والمنقود، حتــى ينتفع الطرفان من مزاولة العمل النقدي، إذ يحرص الطرف الناقد، في أحكامه، على مراعاتها، ويُقبِــل الطرف المنقود، ومَن يرى رأيه، على الإفادة منها.

- وفي الحرصــ علــى أن يتــولى العمل النقــدي، الناقدُ المتهيئ لــه بحكم التكوين (امتلاك الحساسـية، وعمق التنبه النفسي والذهني، مع رهافة الذوق) وبحكم الاكتساب (المِرانة والخبرة وسعة الاطلاع).

- وفي الحفاظ على معنى العمل النقدي، في بيان الجانب الحســن، إلى بيان الجانب المنتقَد في العمل الأدبي، أعني مواطن القوة والضعف فيه، لا الوقوف على جانب السلب وحــده، علــى نحو ما تبين لنــا، بجلاء، في عمل الجرجاني في «الوســاطة» بين المتنبي وخصومه.

- وفي النظــر، في جمــاع الحُكْــم على الأديب المنتَقَد، إلى جملة عمله الأدبي، كما يتضــح في عمل الجرجاني، في «الوساطة» أيضــاً، لا الاكتفــاء بالنظــر في جزءٍ واحد منه.

فإذا عدَّدنا هــذه التقاليد النقدية التي ينبغــي أن تلزم عمل الناقــد، إلى ما يمكن استخلاصــه من الحقائق النقدية والفنية، في تراثنا النقدي العربي القديم، وقعنا على الحقائق التالية:

- رفض انفراد الســيطرة الذهنية على العمل الشــعري، وتجنب الغموض الذي لا طائل من ورائه، والتعقيد والتكلف، والإمعان في التجريد، بعيداً عن تمثُّل الحواس لصوره ومعانيه. وقد يعنــي هذا رفضَ الدعوة إلى الغموضــ العام، عن طريق تــوزُّع الدلالات أو فوضاها، المقصــودَين في بعض مدارس النقد الحديــث، رغبةً عند أصــحابها، في إعادة تشكيلها، ونشوة الكشف عنها.

- والبعد، في اختيار اللفظ، عن الحوشي المنعزل الغريب في تمثل الأشــياء، والوقوف عند اللغــة القريبــة المقبولــة. وعنها كان

النداء إلى الجمع بين الطبع والصنعة. وفي أدب الجاحظ يتكرر هذا المعنى. ويجيئان مقترنَيْن في البلاغة العربية، وعند نقادنا الكبار.

- وتجنب خفوت الإيقاع في لغة الشعر، والاحتفاظ في لغته بأثر العامل الموسيقي في ضمير المتلقي وانفعاله به.

- ورفض الجفاف في الأداء الشعري، وقد وَسَمُوه بقلة الماء فيه (يعنون: العاطفة). ووصلوه بضعف انفعال الشاعر، وخفوت حساسيته الشعرية.

- وأوصَوْا فيه بحسن النظم، وهم يعنون التأليف بين وحدات اللغة، حسب أحكام النحو، وباستيفاء تصور المقصود في العقل. ونجد أقوى أصواته عند عبد القاهر، في (دلائل الإعجاز). وهو قريب مما تذهب إليه بعض مدارس النقد الغربي، في حسن ضم الألفاظ، بعضها إلى بعض، واختيار المعنى أو الصورة المبتغاة في التركيب.

- وحُسْنِ تبيُّن الشاعر للعلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون. ونجد أقوى الإشارات إليه عند ابن جني، في (الخصائص). وقد أشار قدامة بن جعفر بدوره في كتابه «نقد الشعر»، إلى الجمع الذي تُلزِم به الفطرة، بين الصنعة والمادة في الجملة الشعرية، إذ لا يمكن الفصل بينهما، فالصورة المصنوعة لا تقوم بغير المادة التي تحملها.

- والتحقق من صحة النص الشعري، والتأكد من سلامته ونسبته إلى صاحبه، وهو ما دار عليه عمل ابن سلام الجُمَحي في «طبقات فحول الشعراء».

- والعدول، في التعبير، عند الحاجة الفنية، إلى الطرق غير المباشرة، عن طريق المجاز بألوانه المختلفة (الاستعارة والكناية) أو الإيحاء، أو اختيار الوحدة اللغوية، وهو ما نجد تفصيله في «علم البيان» عندهم، مع تجنب الذهاب، في وجوهه، إلى حد النُّفْرة والاستغراب. وعن طريق المجاز المنضبط، يتبدّى النزوع إلى التوليد والابتكار في الشعر. إذ عن طريقه، تكتمل الصور الشعرية، وبه يحقق التخيل دوره في الإبداع، وتتحقق شعرية الكلام في النظم. وقد جعل عبد القاهر، في كتابيه («دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»)، من الاستعارة، الأساس في الابتكار والإبداع. وعن طريق المجاز تتعدد المعاني والدِّلالات: المعنى ومعنى المعنى وما وراءه، ويقع انتهاك الدِّلالات القديمة، وبناء سياقات لغوية جديدة.

- والحدُّ من التأثرية في العمل النقدي، أو الاكتفاء بأحكامها. إذ ينبغي أن يُعَلَّل للحكم، ويُرجَع فيه إلى المنطق والعلم والخبرة بأحوال الحياة والأحياء، والمقبول منها عند المتلقين من قرائها. ولعلَّ التزام هذا المنهج

في العمل النقدي ما يزال من أسلم المناهج، إلى اليوم. ونجد أمثلته في كتاب «الموازنة» للآمدي، وكتاب «الوساطة» للجرجاني[١٢].

– وتجنب الانعزالية عن الثقافات المعاصرة لعمل الناقد، وضرورة الاطلاع عليها والإفادة من جملة المعارف الفلسفية والعلمية في عصره، على مثل ما نقع عليه في كتاب «الموازنة» و«الوساطة». ولعل في الرجوع إلى كتاب «نقد الشعر» لقدامة بن جعفر خير مثال، فهذا ناقد مطلع على التراث اليوناني في النقد، حتى لقد عدَّه ابن النديم في جملة الفلاسفة، ورأى أنه أول مَن وضع الرياضيات. ويكفي أن نذكر أن كتاب «فن الشعر» لأرسطو ترجم في عصره، في النصف الثاني من القرن الثالث، على يد إسحق بن حُنين. وعنه اعتُمِدتْ المحاكاة (محاكاة ما في الطبيعة)، في الشعر، بشروط أضافوها لأنفسهم، وجمعوا إليها عمل المخيِّلة (التخييل)، مما ساق إلى المجاز وتوزُّع الدلالات، والجمع بين المعاني المتباعدة، عن طريق الإيحاء. ونذكر أن الثقافات الأربع النافذة في عصره (العربية والهندية والفارسية واليونانية)، هي الثقافات التي تأثر بها نقادنا الكبار، بمقادير متفاوتة، في عملهم النقدي. وليس يطعن فيما نقوله أنهم لم يحسنوا دائماً فهْم الثقافة اليونانية، إذ ترجمت، في الأكثر، عن السريانية، وإنما تنفع الإشارة إلى إفادتهم منها.

– والدعوة الحارَّة إلى توسيع أفق الاطلاع على ما يجري من حول الناقد، في حقول الحياة المختلفة، وزيادة خبرته بها، مما نجد أبرز صوره عند الآمدي في «الموازنة»، والقاضي الجرجاني في «الوساطة»، وعبد القاهر في «دلائل الإعجاز». ونلمس في كتب قدامة بن جعفر، إلى جانب ثقافته بالمكتوب (في المنطق والتاريخ والجَغرافية واللغة والشعر والفلسفة) فهماً متسعاً لعملية «الخراج»، في كتاب له أخرجه بهذا الاسم، إلى جانب إحاطته، وإحاطة الآخرين، ببعض الحقائق النفسية وطباع الحيوان، ما يتصل خبره بدراسة الحياة في ميادينها المختلفة. ذلك لأن تأويل الكلام في النص الشعري، قد يُحوِج إلى الرجوع، في اكتمال فهمه، إلى الفلسفة وحقائق الفكر الإنساني العام.

– وإذا كان النقد الحديث انتهى إلى أن يكون، في النهاية، دراسة لأساليب التعبير والتمييز بينها، من حيث قدراتها الابداعية والجمالية، ودلالتها على تكوين صاحبها، وحدود ثقافته اللغوية والأدبية والنقدية العامة، فعند ابن سلاّم الجمحي مثَل لانتفاعه بها في تقسيم الشعراء إلى طبقات، إذ قسمهم، بهدْي هذا الإدراك. ثم إن في

كتاب «الموازنـــة» و «الوســـاطة» تمييزاً بين الأسلوب الذي تطغى فيه الحركة الذهنية، والأسلوب الذي تتجلى فيه الحركة النفسية بمجموع قواها، من خلال تقويمهما النقدي لنتـــاج أبي تمـــام والبحتري، ونتـــاج المتنبي وخصومه من بعد.

- والوقوف الطويـــل عند الانفتاح على الشعر الذي كتبه شـــعراء معاصرون لهؤلاء النقـــاد، ودعوة النقاد الآخرين والمتلقين إلى الانفتـــاح عليه، على نحو مـــا نقرأ في كتاب «الشـــعر والشعراء» لابن قتيبة، و«الوساطة» للجرجاني. وهي قضية تمسُّ مسألة الحياد ومسألة الانفتاح على النتاج الشعري، بصرف النظر عن عصور أصحابه.

- شـــجب التقنـــين في العمـــل النقدي، وحصـــر المادة الأدبية (الشـــعرية) وتقويمها على أساس رياضي هندسي صلب لا تحتمله المادة الأدبية. وفي تراثنا النقدي، كما عرفنا، ناقـــد عُني بهـــذا التقنين، وهـــو قدامة بن جعفر المتأثـــر بثقافة اليونان النقدية. ولكن النقاد، قبله وبعده، خرجـــوا عليه، في هذا الجانب من نقده، ودعوا إلى الاستعانة بروح العلم (الاستقصـــاء، والتثبت، والإنصـــاف، والتجرد، وقوة المخالطة). على الصورة التي دعا إليها بعض النقاد في الغرب (لانســـون Lanson مثلاً)[13].

- التزام جوهر الموهبة الشعرية: حرارة النفس، وقدرة النفوذ في الأشياء، والاندغام فيها، وقوة التعبير عنها. وهذه كلها تحملها اللغة، والعناية بها تعني العناية «بالشكل»[14]، والاستجابة لطبيعة الأدب الذي تلعب اللغة فيه الدور الأول.

وقد وقف النقـــاد العرب إلى جانبها، ووصـــلَ بعضـــهم إلى إنكار أن تكون للأدب وظيفة، غير الوظيفة الجمالية التي تحفظها اللغة. وللجرجاني في «الوســـاطة»، وقدامة في «نقد الشـــعر» كلام يبلـــغ الغاية في دعم هذه الوجهـــة، في نقدهـــم التطبيقي الذي استخلصوا منه مقاييسهم النظرية. وهؤلاء هم الذين يـــرون أن يكون «الفن للفن»، كما نقول اليـــوم، على حين يقـــف الذين يرون للأدب وظيفةً اجتماعيـــة يلزمه أن يؤديها، في صـــف الفريـــق المخالف الـــذي يرى أن الفن يلزم أن يتجه إلى تنمية الحياة وخدمة الأحياء.

ويبدو أن النصرة اليوم لأصحاب الفريق الأول، وهم «الشكليون» أو «الشكلانيون» كما يســـميهم بعض النقاد اليوم، من الفلاسفة وعلمـــاء الجمال الذين يـــرون في اللغة أداةً فنيـــة معقدة تعـــبر عن مختلـــف الفعاليات الإنســـانية، ولها مقاييســـها الخاصـــة بها، وهـــي تختلف عـــن المقاييـــس الأدبية، عند

أصحاب النظرية الثانية «الفن للحياة» التي توحد بين هذه المقاييس، وترى في أصحاب النظرية الأولى «الفن للفن» أناساً يعيشون في أبراجهم العاجيَّة، بعيداً عن حمل التبعات الاجتماعية.

ويبدو الافتراق واضحاً في دراستين حديثتين تمثلان له: تقول الأولى منهما بفسح الطريق أمام حركة الإبداع الأدبي، ولو خرجت على بعض المواضعات، على حين تقول الثانية (وأهلها من أصحاب الأيديولوجيات) بالغَيرة على القيم الأخلاقية والاجتماعية[١٥].

ومرةً أخرى نقول: إن الصوت الغالب في تراثنا النقدي القديم هو صوت النظرية الأولى «الفن للفن». ويعد الصولي في كتابه «أخبار أبي تمام»، وقدامة بن جعفر، في كتابه «نقد الشعر» من أبين مَن وضَّح هذا التفريق، في الدفاع عن أبي تمام، ويأتي بعدهما الجُرجاني في «الوساطة»، في دفاعه عن المتنبي. وفي دفاعهم تبقى الأفضلية في الحكم على النص المدروس، للصفة الفنية، بعيداً من كره المضامين أو حبها.

- الارتباط، في النص المدروس، بحقائق التكوين في النفس العربية، وشجب الانفكاك والتغرُّب الواسع عنها، حتى لا يفقد الأدب غايته في الإيصال، وهي دعوة تقف اليوم لنزعة التغريب في نقد النتاج الأدبي العربي، وفي بعض نتاجه الشعري، فالاتصال بينهم وبين جمهور المتلقين ضعيف أو مقطوع، في كثير مما ينتجون.

وقد كثر الاعتماد، في أيامنا، على مدارس النقد الغربية الحديثة، حتى أصبح فهم المسائل المثارة، في النقد العربي الحديث، يحتِّم الرجوع إليها. فغابت، عن وعي القارئ العام، حقائق النقد الأدبي وقيمه الجمالية العامة، في نقدنا العربي القديم، في مصادره الكبيرة، إلى نهاية أيام ازدهاره، في القرن الخامس الهجري.

- إحكام الصلة بين الأدب والبيئة المادية وغير المادية، مما نجد أمثلته في «الموازنة». وبهذه الدعوة يتم التقاء ثلاثية الناقد الفرنسي في دراسة العمل الأدبي، (هـ. تين H. Taine): توضيح الصلة بالأصل الذي ينتسب إليه النص، وبالزمن، وبالوسط، إضافة إلى الأحداث التاريخية.

- إحكام الصلة أيضاً بين التكوين النفسي للأديب ونتاجه: فللحاي في الجلْف لغته، وللحضري المصقول لغته. تتضح هذه الملاحظة في «الموازنة» بشكل خاص. وربما عدَّل التكوين النفسي من أثر البيئة، وربما قلب تأثيرَها، من باب التعويض أو رِدَّة الفعل النفسية. ومن هنا يكون اختلاف الناس في

البيئة الواحدة. وقد ينعكس هذا في الأثر الأدبي المدروس.

- بيان الأثر في تقوية الدُّربة والرواية في الأثر المدروس، عن طريق بيانها في تكوين صاحبه، وأثر المحفوظ في صقل استعداده، وصداه في عمله الأدبي لغةً ومحتوى، بعد تفاعله، في طوايا النفس، مع المؤثرات الأخرى.

- يُبقي الجرجاني فُسحة في الحكم، على الأثر المدروس، لدواعي الابتكار وحرية صاحبه في الخروج على بعض القواعد اللغوية المتصلبة. وبذلك تتوافر لهذا الأثر أفضلية الحكم للصفة الفنية فيه، وهي الصفة التي يكوّن الحكم بالقدرة على الابتكار أقوى أسبابها. وفي تراث العرب النقدي دعوة محمومة إلى الابتكار والإبداع، عن طريق النظر فيما سمَّوه «السرقات الأدبية»[16] والاحتفاظ بالفضل في السبق لصاحب المعنى المبتكر أو الفكرة الجديدة. وقد يقود البحث فيها إلى تعزيز معنى الاستيحاء، وإلى ما نسميه اليوم «التناصّ» و«التثاقف»، وهو الوجه الذي يُتوصَّل إليه بتحليل الكلام في النص.

ثم إن السرقات كان لها الدور الأول في سبق النقد التطبيقي في تراثنا النقدي، وتهيئته لنشوء النقد النظري، وتحديد عناصر ما يمكن أن نسميه من بعد: «النظرية النقدية العربية»، وعناصر «النظرية الأدبية العربية».

- الالتفات في تراث العرب النقدي إلى ما يعني: أن بعض الكلام لا تسعه الأحكام، فيُلجأ فيه إلى إحساس الناقد وفطنته وحدّة نفوذه. وهي حقيقة داخلية تعجز اللغة عن الإحاطة بها. ويفسرها القول المأثور في سِيَر المُحاجَّة، أحياناً، بين المتحاجَّيْن: «يحاجّك بظاهر تحسّه النواظر، وأنت تُحيله على باطن تُحصّله الضمائر». وهو قريب من قولة النِّفَّري في كتابه «المواقف والمخاطبات»: «إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، وقولة إسحق الموصلي الموسيقي القديم: «إن من الأشياء أشياء تدركها المعرفة ولا تحيط بها الصفة». وهي حقيقة من حقائق النفس الخفيَّة التي تعتمد الحدس أو تقرب منه.

- تجاوز التفسير والتقويم في العمل الأدبي إلى التوجيه، وأمثلته كثيرة في «موازنة» الآمدي و«وساطة» الجرجاني، ولكنها لا تقف عندهما. ففي الأعمال النقدية التي يجمعها التراث النقدي إضافات وإضاءات على النص المدروس. وفيها إيحاءات تَخصب بها نفسُ المتلقي، وتولِّد فيها إضافات مبتكرة، في صور التعبير وفي المضامين على السواء. وبهذا يُكمل

المتلقي عمل الناقد، ويكملان كلاهما عمل الأديب صاحب النص. ويلتقي هذا الموقف بما نسميه اليوم «نظرية التلقي» التي تعني إسهام المتلقي في إنتاج الدّلالات في النص، وتضعه في مواجهة صاحب النص. وقد يتعداه في السعي إلى ما وراء المعنى الأول في الكلام، ويكون هذا كله فيما يُسَمُّونه: «النص المفتوح».

والذي يعنيه هذا الكلام أن للناقد، مثل ما للأديب، دوراً في عملية التنمية الثقافية، يشترك فيه المتلقي أيضاً. وقد حفظ تراثنا النقدي لأعلام نقادنا فيه، أنهم أدَّوا دورهم فيها، على نحوٍ نجد أثره في أنفسنا، حين نخالط عملهم مخالطة حية.

وهذا يعني، بدوره: أن هؤلاء النقاد اتصلوا بالثقافات الإنسانية التي عرفوها، في تراثهم العربي أولاً، وفي الثقافات الأخرى التي شاعت في عصرهم: الهندية والفارسية واليونانية، على نحو ما أشرنا إليه من قبل.

٢.

تطورت مناهج النقد في عصرنا تطوراً لا يقطعنا عن هذا التراث، بل يقرِّبنا، إذا أحسنَّا درسه وفهمه، منه. وفي ما عرضنا له، في الفِقَر السابقة، من تقاليد العمل النقدي وحقائقه التي استخلصناها من دراسة أولى مراجعنا النقدية القديمة، ما يلتقي مع كثير من تقاليد العمل النقدي وحقائقه اليوم.

إن المستقبل الثقافي لا يصنعه الحاضر ما لم يستند إلى قواعده الحية التي يقوم عليها، في الماضي. وهذا الذي يسوِّغ العودة إليه ودرسه، والانتفاع بفهم الأسس التي كوَّنتنا فيه، وفهم الأساليب التي نستجيب لها في بناء حياتنا العقلية والعاطفية والثقافية العامة.

ثم إن الاتصال بالثقافات المعاصرة يهدينا إلى طرق الانتفاع بهذا التراث، واستخلاص قيمه الفاعلة فينا. وكثير مما استخلصناه من حقائقه وقيمه هدتنا إليه قيم الثقافة العامة المعاصرة وحقائقها، إذ هي، في النهاية، قيم وحقائق إنسانية وجمالية تهدي إليها الحياة الإنسانية الفكرية والعاطفية والروحية، في تفاعلها مع أساليب التعبير عن نفسها، واستخلاص أنفعها لها وأقومها وأقدرها على إغنائها، وتفتيح إحساسها بذاتها وبما حولها من صور الطبيعة المتغيرة.

وقد جدَّتْ في حياة الإنسان، إلى اليوم، طرق وفنون جديدة في التعبير عن حقائقها، هدَتْ إليها الحاجة والتجربة، والاتصال بالمعارف الإنسانية في حقول الحياة المختلفة، رجعتْ فيها إلى أيام أرسطو وتفسير الفنون،

على اختلافها، تفسيراً تحاكي فيه الطبيعة وتمثل لها، فيما هو كائن، أو فيما يمكن أن يكون، أو فيما يجب أن يكون.

ثم نضج اتجاه يختلف في أساسه الفلسفي، عن هذا الاتجاه، يجعل الفن تعبيراً عن ذات صانعه في معاناتها الحية، ويقتبس ألوانها. وتولّى النقد تفسير الأعمال التي أنتجت في ظل هذا الاتجاه، وتقويمها على أساس نجاحها في التزامه أو تخليها عنه. ثم تولى تفسير الأعمال المنتجة في ظل التأثير الثلاثي الذي أشرنا إليه (نظرية Taine)، وفي ظل نظرية التطور الداروينية، من بعد، حتى انتهينا، في القرن الماضي، إلى المنهج الأكاديمي الذي يجمع بين التأثر بالعمل الأدبي والتعليل لهذا التأثر بما يثبت صحة أحكامه أو يعمل على تعديلها. وهو المنهج الذي وجدنا كبار نقادنا القدامى يوالونه ويصوغون أحكامهم بما يوجب اتباعَه من الاحتكام إلى العقل والخبرة، بعد نضج الذائقة النقدية، في المرتبة الأولى.

ثم إنه مهما اختلفتْ مناهج التفسير في العمل النقدي، بعد الرجوع إلى مصادر الأثر المدروس، وفحص أهدافه، والوقوف على جملة خصائصه الفنية، مثل تغليب عنصر البيئة البشرية في التفسير، وطبيعة النظم الحضارية التي تحكمها، أو الوقوف على أسرار حياة منتجه الخاصة (منهج سانت بيف Saint Beuve) والانتفاع بها في فهم الأثر المدروس وتفسيره، فإنه لا بدَّ، حين نصل بعدها إلى مرحلة التقويم، في بعض المناهج، من النظر إلى تماسك الأثر المدروس، وشكل العلاقة بين الشكل والمضمون فيه، أو صبّ الاهتمام على المضمون لاستطلاع مدى صلته بصنع المستقبل، أو التزامه بقيَم الخير والحق والجمال.

على أن هذا كله ينبغي، في الحالين، ألا يحجب اهتمام الناقد بالوقوف على القيم الإنسانية والجمالية فيه، فهي التي تحدد قيمته، في آخر الأمر، وهو ما يَعني ضرورة الاهتمام بالجانب الفني أيضاً، وضرورة احتفاظ الفنون الأدبية، على إطلاقها، بهذا الجانب، وبأبرز عناصره: على مثال الاهتمام، في الشعر، بإيقاع المفردات وموسيقا التأليف بينها، وبالصورة ووضوحها وقربها من القدرة على تمثُّلها، وباللغة، مفرداتها وتراكيبها وسهولتها ووضوحها. وعلى مثال هذا في الفنون النثرية التي عرفناها، في المقالة والقصة القصيرة والرسالة، والنقد والسيرة والترجمة، من قريب أو بعيد، مثل الحكاية والمَثَل والحديث.

ثم إنا لو وسَّعنا ساحة الأدب، فضممنا إليه نصوصاً منه نقرؤها في غير كتبه،

تباعدت أمامنا حدود النثر الأدبي التي مانزال نقف على حدودها القريبة، منذ زمن طويل، مثل بعض نصوص التاريخ والفقه والتفسير والفلسفة والتصوف وغيرها(١٧). ويعني هذا: أن حدود الإحاطة بالقيم النقدية اللغوية والجمالية، في تراثنا، ممتدة لتشمل مواطن التعبير اللغوي عن نواحي حياتنا المختلفة.

ثم إن العلاقة بين النقد وألوان التعبير عن الحياة تخضع للتأثر والتأثير (علاقة جدلية) يؤثر النقد فيها، ويتأثر بها. ومن هنا يصبح ميدان العمل النقدي واسعاً يشمل تقوية الصلة بالعلوم الإنسانية، كما أشرنا من قبل. وقد يمكن، على نحو ما، أن نعدَّ الأدباء نقّاداً، على قدْرٍ من سعة المفهوم.

وتبقى اللغة، هي وحدها، في أساس العمل النقدي، تتمثل، في حركتها، حركة العقل، وحركة الثقافة القومية بمجموعها، ماضياً وحاضراً، وحركة المجتمع العربي وتطوره وصلاته بالمجتمعات الأخرى. وعن طريق التأويل تمدُّ اللغة ذراعيها لتجمع إليها، في أعماقها، هذه الميادين كلها. والرجوعُ، بالتأويل إلى تراث اللغة الحيّ المخبوء في مجموع ثقافتها الأدبية والتشريعية والاجتماعية، يجعل الصلة، بين الحقيقة والخيال، صلةً قائمة. ولهذا يصبح التأويل هو الطريق إلى فهم الصلة بين النقد والبلاغة، وبين الكلمة والحياة، وبينها وبين العقل. وعن هذه الطريق تتفجر مكنونات الحياة، وتتصاعد درجات الشعور، ويغيب الوعي الفردي في وعي الجماعة وحركتها العامة المتجلية في التراث، في ميادين المعرفة كلها.

الهوامش

١- انظر الآية الكريمة (٣٦) في سورة الصافات: «وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ». وانظر أيضاً الآية (٦٩) من سورة يس، والآية (٥) من سورة الأنبياء، والآية (٣٠) من سورة الطور، والآية (٤١) من سورة الحاقة، والآية (٢٢٤) من سورة الشعراء.

٢- انظر كتابنا «أحاديث في الكتب والكتّاب»، (اتحاد الكتّاب العرب – دمشق ٢٠٠٧) ص١٠١ .

٣- لم تهيىء طبيعة الحياة المتنقلة، في الجزيرة العربية، ومداها المفتوح، لمعرفة «المسرح» و«الرواية». ولم يتأخر استجلابهما من الآداب الأخرى، حين هيّأت لهما الحياة. ثم إنّ تأثّر الأمم بعضها ببعض، في حقول المعرفة كافة، منفتحةٌ أبوابه على مدار العصور.

٤- عربي من كنانة، من أهل السنّة (تلمّذ للشافعي)، ناظرَ بشر بن غياث المَريسي، من المعتزلة، في مسألة «خلق القرآن»، بحضور المأمون. وفي الكتاب شواهد على تمكّنه من الجدل والقياس. انظر كتابنا الذي أشرنا إليه، من قبل «أحاديث في الكتب والكتاب» ص ٤٤ وكتاباً آخر لنا باسم (الأدب في غير كتب الأدب) يصدر لاحقاً. وفيه إشارة إلى كتاب سمّوه «كتاب الإهليلجة» ونسبوه إلى الإمام جعفر الصادق (ت١٤٨هـ) في مناظرة طبيب هندي لا يؤمن إلا بالمعرفة التي تحصّلها الحواس.

٥- انظر: «إنباه الرواة على أنباه النحاة»، للقفطي ٢/ ٣٥٨ (تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم — القاهرة ١٩٥٢). و«الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي ١/ ١٠٨ — ١٢٨ (تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين — القاهرة ١٩٥٢).

٦- نسب الكتاب خطأً إلى (قدامة بن جعفر) على قياس كتابه (نقد الشعر)، وطُبع في القاهرة، في وقت مُبكر (١٩٣٢)، بإشراف طه حسين وعبد الحميد العبادي. ولم تُصحح نسبته إلا في سنة (١٩٤٩)، على يد علي حسن عبد القادر في (مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق). إذ تبين له أن الكتاب جزء من كتاب كبير اسمه (البرهان في وجوه البيان) لكاتب شيعي من كتّاب القرن الرابع، اسمه أبو الحسين إسحق بن إبراهيم بن وهب الكاتب. انظر مقالته في مجلة المجمع العلمي العربي ١/ ٢٤ ص ٧٣ — ٨٣ بعنوان: «كتاب البرهان في وجوه البيان... تصحيح خطأ علمي»، ثم حقق الكتاب أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ونُشر في بغداد عام ١٩٦٧، كما حققه حفني شرف، ونُشر في القاهرة عام ١٩٦٩.

٧- انظر كتابنا (أحاديث في الكتب والكتاب)، وقد ذكرناه من قبل — المقدمة.

٨- انظر ح٢ في الصفحة السابقة.

٩- انظر، مثلاً، مخطوطة (السجل المعلق). لا أعرف لها طبعةً إلى اليوم. على أن المستشرق الفرنسي (ده ساسي) نشرها مترجمةً إلى الفرنسية، منذ قرنين من الزمان.

١٠- انظر كلامنا عليه، في كتابنا الذي سبقت الإشارة إليه (أحاديث في الكتب والكتاب) وقد ذكرناه من قبل، (ص ١٨٣).

١١- انظر القسم الثاني من كتابنا «نصوص مختارة من الأدب العباسي» (دمشق — المكتبة الحديثة، دون تاريخ).

١٢- انظر كلام مندور على هذا المنهج النقدي، في كتابه (النقد المنهجي عند العرب).

١٣- انظر كتابه «منهج البحث في الأدب» الملحق بكتاب «النقد المنهجي عند العرب» لمحمد مندور.

١٤- يقصد: الصورة في الكلام.

١٥- انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: العدد الرابع من المجلد ٨٢ (٢٠٠٧). والدراسة الأولى بعنوان: «صفات

الكلمة الحسنة المقبولة عند ابن الأثير»، والثانية بعنوان: القيم الدينية في ميزان النقد القديم.

١٦- البحث في السرقات الأدبية في حاجة إلى تقليب النظر، فإن الحكم فيها مقتصر على المعنى والفكرة، دون النظر إلى صورة التعبير. وللجرجاني كلام جميل في الفصل بين المبتكر والمقلّد، قائم على التفريق بين المعنى والصورة، يريد به تمثل المعنى ودورانه في النفس، وارتعاشها به، وتصويره إياه: «فهذا، كما يقول، أحق بالتفضيل وأولى بالمدح والتزكية» (الوساطة ص١٨٨).

١٧- انظر كتاباً قريباً لنا، بعنوان: «الأدب في غير كتب الأدب» يُعنى بجلاء ما تشير إليه.

الدراسات والبحوث

تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها

قضايا وحلول

د. وليد محمد السراقبي *

يفـرِّق اللغويـون بين نوعين من اللغـة، هما: اللغـة الأم أو اللغة الأولى Mother tongue. واللغة الثانية Second language.

وتمتاز اللغة الأولى بأنها تُتلقّى تلقياً عفوياً من المجتمع الذي رأى الطفل فيـه النـور، ودرج في جنباته، وأمضـى طفولته فيه. وهـذا التلقي محكوم بظروف التواصل مع بني جنسه، والتفاهم مع المحيط الإنساني، والتعبير عن الحاجات والمقاصد والعواطف.

وهذه اللغة يكتسـبها الطفل تلقائياً مدفوعاً بحوافز التواصل والتعايش،

* باحث في التراث العربي (سورية).

العمل الفني: الفنان مطيع علي.

ولا يقصد إليها قصداً عن سابق تصوّر، وتنطبع قواعدها الصوتية والنحوية، والصرفية في ذهنه من دون أن يعنّي نفسه في البحث في أصولها وتعليلها. فإذا كانت البيئة اللغوية التي يعيش في جنباتها تعتمد العربية الفصيحة أساساً لها في خطابات الإبلاغ والتلقي ارتسمت سليقته بقواعدها وأصولها، وخلت لغته من شوائب اللحن. أما إذا كانت البيئة اللغوية على النقيض من ذلك، تمتلئ بالتشويه، وتعجّ بالقوالب اللغوية المتداخلة نشأ بسليقة لغوية قائمة على اللحن، فإذا صار إلى غرفة الدرس واجهته مشكلة ستؤرقه وأعني بها مشكلة الازدواجية اللغوية.

أما اللغة الثانية، فهي تختلف كل الاختلاف عن اللغة الأولى نحواً وصرفاً وتركيباً وصوتاً. ثم إنّ تعلّم هذه اللغة ولا أقول اكتسابها، يختلف كل الاختلاف عن اكتساب اللغة الأولى، لما سيلاقيه من صعوبات على المستوى الصوتي والبنيوي والتركيبي، ولحاجتها إلى كفاءة عقلية تختلف عن اكتساب اللغة الأم. ولعل مرّد ذلك إلى علماء اللغة بـ (الفترة الحرجة)، ويعنون بها تلك الفترة الزمنية التي يكون فيها الطفل أقدر على تعلّم اللغة الثانية، وهي -وفق تشومسكي- تقع بين سن الثانية والثالثة عشرة من عمر الطفل.

ومن هنا يفرّق اللغويون أيضاً بين مصطلحي (الاكتساب اللغوي) و(التعلُّم)، فالأول محكوم بالتلقائية من جهة، وبدوافع اجتماعية حافزة من جهة ثانية، لأنّ اللغة المكتسبة ستشكل تُكَأة الطفل في التواصل، وسبيله إلى التعايش اللغوي، وإشباع حاجة الإنسانية.

أما التعلُّم فيأتي بعد مرحلة عُمْريّة تجاوزت مرحلة الطفولة، ويبدأ لدى المرء وعيٌ موجّه إلى التعلّم بعد الانخراط في بوتقة المجتمع المدرسي المحكوم أيضاً بضوابط اجتماعية ولغوية.

وقد كان للتفريق بين مصطلحي (الاكتساب) و(التعلّم) أثر في دفع (ستيفن كريشن) إلى تحديد العلاقة بين الاكتساب والتعلُّم، فوضع نظريته المعروفة بنظرية (الجهاز الضابط)، ومفادها الاهتمام بالعلاقة بين الاكتساب والتعلُّم.

وقد انتهى (كريشن) لدن تطبيقه حالة التعلّم التلقائي الذي يرادف عنده مصطلح (الاكتساب) على حالة (تعلُّم اللغة الثانية) = إلى أنَّ ثمَّة طريقتين لتحصيل اللغة الثانية هما:

١- **الطريقة اللاإرادية**، وهذه قوامها توظيف اللغة واستخدامها في مواقف تواصلية حقيقية. وفي هذه السبيل يكون

التركيز والاهتمام على المحتوى التواصلي والأثر الذي تتركه اللغة في البيئة والمتلقي. ولا يكون الالتفات إلى الالتزام بقواعد لغوية صارمة تحكم لغة التواصل.

٢-**الاكتساب الإرادي،** ومفاده التركيز والاهتمام بالتمكّن من القواعد الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية تواصلاً مباشراً مدار الأمر الأخير على الاقتدار من ضوابط اللغة الثانية، من غير التفات أو اكتراث قليل أو كثير بقضية التواصل اللغوي الحقيقي.(١)

وفي حال اللغة العربية وتعليمها لا بدّ من التفريق بين تعليمها في مجتمعها الأصلي وللناطقين بها، وبين تعليمها لغير الناطقين بها؛ ذلك أنّ الكفاية اللغوية لكل من الفئتين تختلف اختلافاً بيّناً في إقدارهم على امتلاك ناصية اللغة الفصحى.

إنّ الناطقين بالعربية يعتمدون في تحصيلها واكتسابها على سماعهم إيّاها في بيئة ليست غريبة عن لسانهم، على الرغم من انحرافها قليلاً أو كثيراً، صوتياً، وصرفياً، ونحوياً، ودلالياً عن اللغة المثال. لكنّ متعلميها من غير الناطقين بها إنما يتعلّمونها في غرف الدرس سواء أكان ذلك في المجتمع الأصلي للغة، كما هي الحال لمن يتعلّم العربية الفصحى في بيئة عربية. أو كما هي الحال بالنسبة إلى مَنْ يتعلمها في معاهد لغوية في بيئتهم الأصلية، كمعاهد الاستشراق، ومعاهد تعليم اللغة العربية، أو في المراكز الثقافية في الدول الأخرى.

ومن هنا وجب التفريق بين تعلّم اللغة القومية وبين تعليمها لغة ثانية لمن لا يعرفها؛ ذلك أنّ هذا التعليم منوط بمعرفة علمية دقيقة بجملة من الأصول والقواعد التي لا بدّ من توافرها قبل الدخول في عملية التعلُّم.

لقد بدأ تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بداية قديمة، منذ أن أخذت رسالة الإسلام بالانتشار شرقاً وغرباً. فقد وجدت الشعوب الأخرى نفسها -وقد دخلت الإسلام- مضطرة إلى أداء شعائرها الدينية، ولاسيما الصلاة، باللغة العربية التي لا تقبل عبادة الصلاة إلا بها.

وكان للغة الأم لهذه الشعوب الداخلة في الإسلام آثار كثيرة ظاهرة في اكتسابهم اللغة العربية لغة ثانية، على المستويات الصوتية، والصرفية، والتركيبية، فكان ذلك حافزاً لأبي الأسود الدؤلي إلى وضع أصول النحو العربي كما هو متعارف عليه، بعد أن فشا اللحن فشوّاً خيف منه على اللغة الثانية، لغة القرآن الكريم من الانزياحات الكثيرة.

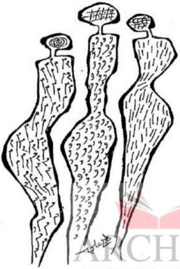
لقد كان تعلُّم الشعوب اللغة العربية لغة

ثانية مرتهناً بدافعين أساسين هما:

١- **الدافع الاجتماعي**، فبعد أن استقرّت حركة الفتح الإسلامي، وعادت العلاقات الطبيعية إلى نصابها ظهرت الحاجة إلى إيجاد لغة مشتركة تحقق التواصل بين أفراد المجتمع.

٢- **الدافع الديني**، فالقرآن الكريم نصٌّ عربيٌّ لا غنى لمن يدخل الإسلام من قراءة آيات يقيم بها صلاته، وهذا ما أوجد الحاجة إلى الإلمام ببعض قواعد العربية وأصولها. فغدا بذلك تعلّم العربية قضية مهمّة، إذ «لم يحدث حدث في تاريخ اللغة العربية أبعدُ أثراً في تقرير مصيرها من ظهور الإسلام.. فقد تأكدت الرابطة الوثيقة بين اللغة والدين الجديد، فدلَّ ذلك دلالة عظيمة على مستقبل اللغة»[٢].

وقد كان للدافع الاجتماعي السابق ذكره أثره السّلبي في المستوى اللغوي من جراء خلْق اللغة المشتركة المستهينة بالقواعد الصوتية، والصرفية، والنحوية، ما جعل الحجّاج يضحك -وكان لا يضحك- عندما سأل رجلاً نخاساً من العجم: أتبيع الدّواب المعيبة ضد السلطان؟ فقال النخّاس: شريكاننا في هوازها وشريكاننا في مداينها وكما تجيء يكون. فقال الحجّاج: ما تقول؟ فقال بعض الحاضرين ممن اعتادوا سماع الخطأ وكلام العلوج بالعربية حتّى صار يفهم مثل ذلك، يقول: شركاؤنا بالأهواز والمدائن يبعثون إلينا بهذه الدواب فنحن نبيعها على وجوهها.[٣]



وربما كانت هذه اللغة المشتركة التي فرضتها الظروف الاجتماعية فرضاً هي السبب الأساسي في تحرير لهجات الخطاب بين القبائل من كثير من قيود الصّوغ

والتركيب، ثم كانت هذه اللغة المشتركة واللهجات المتحررة هي الأساس الذي انبنت عليه اللهجات العربية في الأقاليم من بعد.[٤]

وإذا انتقلنا إلى الاستشراق والمستشرقين، وهم طلائع الاستعمار غير منازع، وجدنا أنّ الكثيرين منهم قد تعلّموا العربية في مدارس رسمية لتحقيق غايات استعمارية هي الأولى والأصل عند غالبيتهم، أو معرفية تأتي بعد الغاية الأولى بدرجات متباعدة.

وتعلّم اللغة الثانية ليس أمراً هيناً ليناً لدى غير ناطقها الأصلي؛ وذلك لأنها تشكّل جزءاً من بنيانه النفسي وتكوينه الثقافي والمعرفي بالقياس إلى لغته الأم التي هي أساس كل أولئك.

وبتعلّم لغته الأم يكون ذهنه قد اكتسب غير ما قليل من الطواعية والمرونة والتفكير فيما يتعلّق بتعلّم اللغة الثانية الذي يتمّ في بيئة رسميّة في حين أنّ اكتساب لغته الم يتمّ في بيئة طبيعية تلقائية.

ولكن الجدير بلفت النظر أنّ العلاقة بين اللغة الأم وتعلّم اللغة الثانية ليست على سويّة واحدة في العناصر اللغوية كلّها. فقد أثبتت التجارب الميدانية أنّ الأخطاء في المستوى الصوتي أشدّ من الأخطاء في البنى الصرفية أو النحوية. فنطق بعض أصوات العربية ولاسيما الأصوات المطبقة أو الحلقية لم يتحسن عند عينة من الدارسين على الرغم من التقدّم في المستوى التعليمي، مما يدفع إلى عدّ القضية الصوتية إحدى القضايا الهامة في تعليم اللغة لغير الناطقين، فلا بدّ من الالتفات إليها التفاتاً كبيراً في وضع المواد التعليمية.

وعلى العكس من ذلك يكون ارتقاء مستواه التحصيلي في البنية والتركيب أعمق أثراً بارتقاء مستواه التحصيلي. ولعلّ مردّ ذلك إلى كثرة ما يصل إليه سماعاً أو قراءة.

إن تأثير اللغة الأم ربما كان أعمق في المرحلة الأولى من مراحل تعلّم اللغة العربية، ولكنه يأخذ في الانحدار كلما تقدّم المتعلم في المستوى التحصيلي.

وإنّ آليات اكتساب اللغة الأم تتشابه وآليات تعلّم اللغة الثانية، ولكن لا يعني ذلك وصولهما إلى مرحلة من التماهي والتطابق. فهي تتشابه في أمرين، هما:

١- فرط التعميم
Over generalization

٢- استراتيجة التبسيط
Simplification

وقد انتهى الباحثون إلى أنّ تأثير اللغة الأم في تعلّم اللغة الثانية ليس على درجة

من الشمولية والطغيان، بل إنّ ثمّة أثراً نابعاً من داخل اللغة الثانية نفسها، وهم يعنون بذلك تتابع مراحل تعلم اللغة الثانية.(٥)

ولكن لا يدفعنا ذلك إلى القول بانمحاء الفوارق بين اللغات؛ ذلك أن الفوارق موجودة لا مراء في ذلك، ولكنها تذوب كلما تقاربت أرومة اللغات، وتزداد بتباعد الأصول، كما هي الحال بين العربية والصينية.

ولهذا نرى أنّ كثرة الفوارق تشكّل عقبة ليس من اليسير تجاوزها بالنسبة إلى متعلّم العربية إذا كان يتكلم لغة بعيدة الأصل عنها. وعلى العكس من ذلك يكون تعلّم العربية أكثر يسراً لمن تقاربت لغته مع العربية.

لقد تعددت نظريات اكتساب اللغة، وكان لكل منها وجهة نظر معينة في اللغة وطبيعتها وسبل اكتسابها وتعلّمها وتعليمها، سواء أكانت لغة أمّاً أم لغة ثانية؛ ذلك أن نظريات تعلّم اللغة الثانية شكل من أشكال تعلّم اللغة الأم.

وقد عمّت الساحة التعليمية نظريتان نفسيتان هما: النظرية السلوكية، والنظرية المعرفية، ونظريتان لغويتان هما: النظرية البنيوية، والنظرية التوليدية التحويلية. وسنحاول التعريف الموجز بهذه النظريات، محاولين التركيز على أهم القضايا والمنطلقات الفلسفية التي ترتكز إليها هذه النظريات، دون التفصيل في ذلك.

١- المدرسة السلوكية:

تعدّ هذه النظرية تطبيقاً مباشراً للنظرية السلوكية الترابطية في علم النفس التي ظهرت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهي نظرية تعود في الأصل إلى (بافلوف) ثم اعتنقها كل من (واطسون)، و(سكنر)، و(ثورانديك).

وقد وضع هؤلاء مجموعة من القواعد التي طبقت في «مجال التعليم الإنشائي في المدرسة والمجتمع، وظهرت في المناهج المدرسية.. ثم انعكست على تقييم التحصيل المدرسي، وتقييم جوانب الشخصية المختلفة».(٦)

وبموجب هذه النظرية يعد السلوكيون اللغة سلوكاً مكتسباً على غرار المهارات السلوكية الأخرى، تخضع لمؤثرات البيئة المحيطة، ولقوانين الإثارة والاستجابة والتعزيز. ويفصلون بين التفكير والاكتساب اللغوي، وبين السليقة اللغوية واكتساب اللغة أيضاً.

وكان لهذا الاتجاه السلوكي النفسي أثره في تعلّم اللغة وتعليمها، فكان أن وضع (سكنر) بتأثير من ذلك كتاباً سمّاه (السلوك اللغوي)، أساسه التركيز على النشاط اللغوي الظاهري لا على نظام اللغة وقواعدها

المعقدة.

ولا يفرقون بين تعلّم اللغة وتعلّم السلوكيات الأخرى، فالأصوات اللغوية يمكن اكتسابها وتعزيزها كما يكتسب أي سلوك آخر ويعزز.(٧)

ويركز السلوكيون على الأمور التالية:

١- لدى الإنسان قدرة على تعلّم اللغة.

٢- اللغة ناتجة عن مثير ظاهر أو داخلي.

٣- الأساس هو الكلام الشفهي المسموع لا المكتوب.

٤- اللغة هي الكلام

٥- تعلّم اللغة محكوم بظروف محيطية معينة، فإذا تشابهت الظروف تشابها مخرجات التعلم.

٦- اللغة نتاج بيئة تقدّم معطيات لغوية تؤثر في الطفل من دون أن يؤثر هو فيها.(٨)

٧- الاهتمام بالبيئة اللغوية

٨- أهمية التعزيز الإيجابي

٩- أثر التعزيز السلبي في استبعاد السلوك الخاطئ.

ومما تقدّم من بعض مرتكزات هذه النظرية يبين لنا دمجها بين الإنسان والحيوان في صعيد واحد في تعلّم السلوك اللغوي، فلا فرق بينه وبين الفأر والكلب وغيرهما.

٢- المدرسة البنيوية:

وقد اتخذت هذه المدرسة النظرية السلوكية أساساً لها، فقصرت اهتمامها على السلوك اللغوي الظاهري من دون الالتفات إلى العمليات التي تجري في عمق الدماغ. وظهر في دراسات أصحاب هذه المدرسة الالتفات إلى الجانب الملفوظ للغة وإهمال الدلالة.

إنّ (سوسير) مؤسس هذه المدرسة يصبّ جهده على وصف أية لغة على داخلها وانطلاقاً من المعايير اللغوية فحسب رغبة في وصف بنية اللغة وصفاً دقيقاً سواء الفرعية منها أم الأساسية.

وهو يركز إلى جانب ذلك على لغة الحديث الفعلية، المنتجة في الوقت الحاضر، وهذا ما جعل «دراساتهم وصفاً حقيقياً للغة ما، كما هي مستخدمة حالياً، لا فرضاً لاستخدامات عفاها الزمن، وأصبحت في بطون الكتب».(٩)

إنّ معظم علماء النفس وعلماء اللغة المحدثين لا يرون أنّ التفسير السلوكي لاكتساب العادات ينطبق بوجه عام على الاكتساب اللغوي.

لقد جعل البنيويين اللغة أشبه بمواد كيميائية يمكن تحليلها مخبرياً تحليلاً

علمياً من دون ارتباط لها بالفكر أو المعنى، أي أنهم قصموا العرا بين اللغة والفكر، والمجتمع أيضاً.

لقد تمخّض عن ظهور المدرستين السالفتين وسيطرتهما على ميادين المدرسين النفسي واللغوي ولادة مناهج في الدرس اللغوي، أهمها: منهجا التحليل التقابلي ومنهج تحليل الأخطاء. وأسفر كذلك عن ولادة الطريقة السمعية الشفهية في تدريس اللغة. هذه الطريقة التي سادت الساحة عقوداً كثيرة، ومازالت مستمرة حتى وقتنا الحاضر في مواضع من العالم.

وهذه الطريقة قوامها الجمع بين الاستماع إلى اللغة ثم الممارسة الشفوية مع توافر العناصر البصرية، مصور أو رسوم تعين المتعلم على تكوين صورة واقعية عن معنى الصيغة اللغوية.

تقوم هذه المدرسة على خمس فرضيات، هي:

١- الكلام المنطوق لا المكتوب هو اللغة.(١٠)

٢- اللغة عادات مكتسبة.

٣- يجب تعليم اللغة ذاتها لا معلومات عنها.

٤- ليست اللغة هي الأنماط المعيارية المفروضة.

٥- اللغات متفاوتة فيما بينها.

إن أصحاب هذين الاتجاهين -كما تبدّى لنا من قبل- يعدّون اللغة عادة سلوكية آلية، وتعلّم اللغة لا يخرج عن أن يكون مجرَّد إزاحة عادات لغوية قديمة وإحلال العادات اللغوية الجديدة مكانها.

وأصحاب هذه الطريقة يؤمنون بعرقلة اللغة الأم تعلّم اللغة الثانية. وهم ينطلقون في ذلك من الدراسات التحليلية التقابلية التي تقوم على إجراء دراسات مقارنة بين أنظمة اللغة الأم وأنظمة اللغة الثانية، بغية الوقوف على مواطن التشابه والاختلاف، ومن ثمّ تحديد مواطن اليسر والصعوبة في النظامين، وتحليل الأخطاء التي سيرتكبها متعلم اللغة الثانية، وتحديد الأنماط اللغوية في اللغة الثانية لتعليمها وتعزيزها لما بينها وبين مقابلاتها في اللغة الثانية من اختلاف أو تناقض، والعمل على إهمال العناصر المتشابهة في النظامين اللغويين. فاللغة من وجهة نظر التحليل التقابلي عادة يمكن اكتسابها كغيرها من العادات إذا توافر التقليد، والحفظ، والتكرار، والتعزيز.

إنّ النتائج التي سيسفر عنها التحليل اللغوي التقابلي ستعود بالفائدة على كل من واضعي المناهج، والمعلمين، والمتعلمين على حد سواء. لأنها ستكون عوناً لواضعي

المناهج ومؤلفي الكتب المدرسية في اختيار المادة، وتنسيقها، وترتيبها، وعرضها، وستعين المعلمين في اختيار الطرائق التدريسية المناسبة، والمناشط التي تعمل معها جنباً إلى جنب في إيصال المحتوى. وستعمل على تشكيل حافز للمتعلم إلى التركيز والاهتمام بالأنماط اللغوية المتشابهة بين اللغتين: الأم والثانية.[11]

إن دعاة الطريقة السمعية الشفهية ينادون بإعادة النظر كلياً في مناهج تعليم اللغات الأخرى، والعودة إلى تعليم مؤسس على الكلام المنطوق لا الكلام المكتوب، وجعل الكفاية الشفوية هدفاً أساسياً، والإعراض عن دراسة الأدب والنحو، فغدت الحاجة «ماسة إلى إحداث تحويل جذري وإعادة توجيه للإجراءات، وبات أمر إصلاح الطرائق والمواد والكتب الدراسية والاختبارات شيئاً لا مفر منه»، كما يقول بروكس.[12]

وفي عام ١٩٥٧ أتى عالم اللغة تشومسكي، وهو أحد أتباع البنيوية، بنظرية تختلف كلياً عن المدرسة البنيوية؛ ففي مقالة نشرها في مجلة علمية قوّض نظريات كل من بلومفليد وسكينر والنظرية البنيوية، فالتف حوله العلماء، وسعوا إلى تطوير نظريته. وقد عرفت هذه النظرية بنظرية القواعد التوليدية التحويلية.

وقد كان هدف هذه النظرية التوّصل إلى كل القواعد اللغوية التي هي أساس توليد كل الجمل الصحيحة لغوياً. بل لا يمكن أن تولد جملاً غير صحيحة إذا صيغت صياغة سليمة. وكان تركيزها على (قواعد النحو) أولاً وأخيراً انطلاقاً من أن الجملة هي أساس البنيان اللغوي.

وقد ذهبوا إلى أن الطفل يولد ولديه قدرة خاصة على اكتساب أي لغة في مجتمعه، ورأوا أن اللغة لا تكتسب عن طريق السماع، والمحاكاة، والتعزيز، والتكرار، لأن ذلك يفرض على الطفل التزام ما يسمع فقط ثم يخزنه ليسترجعه وقت الحاجة، واستدلوا على ذلك بقصر الوقت الذي يتقن فيه الطفل لغة مجتمعه، فهو لا يتعدى ٣-٤ سنوات، وبأن الطفل إذا بلغ الخامسة من عمره أصبح قادراً على توليد الجمل التي يحتاج إليها في مناسبات مختلفة.

وقد افترض أصحاب هذه النظرية وجود قواعد كلية للغات جميعها، سمُّوها (القواعد الكلية Universal Grammar) وهذه القواعد تشبه القواعد المنطقية التي قال بها الإغريق. ثم إن الطفل يولد مزوداً بـ (جهاز اكتساب اللغة)، وهذا الجهاز هو عمدة في استنتاج القواعد اللغوية من الكلام الذي

يدور حوله.

إن جهاز اكتساب اللغة الذي تستثيره اللغة التي يتعلّمها الطفل من دون إدراك حقيقتها وبمقدور هذا الجهاز أن يعرف البنيات اللغوية التي يستخدمها الطفل ويقارنها مع ما يسمعه، ثم يعمل على تحوير وتعديل بنيته اللغوية اعتمادا على ذلك.

إن نظرية تشومسكي هذه تتفيَّأ ظلال دراسة الجانب العقلي عند الإنسان، ثم دراسة قدراته اللغوية المتحكمة باكتساب اللغة. فاللغة ليست إلا فطرة إنسانية تتحكم فيها قواعد كلية ثابتة، وهي فطرية عامة لدى كل أطفال الدنيا.

وقد نجم عن الدراسات التي تفيّأت استظلت بظلال النظرية المعرفية عند تشومسكي الاعتقادُ بوجود نمو لغوي مرحلي منظم يخضع له الطفل، لذا قيل بتشابه أخطاء كل مرحلة من مراحل العمر لديهم. ونجم عن ذلك أيضاً الاعتقاد بأن متعلمي اللغة الثانية متشابهون في مراحل اكتسابهم، وهو ما يسمَّى بـ (التدرج الطبيعي في اكتساب اللغة) وأنّ دور اللغة الأم في تعلّم اللغة الثانية دور ثانوي.[13]

ويركز أصحاب النظرية المعرفية على كل من الملكة اللغوية من جهة، وعلى الأداء اللغوي من جهة ثانية. ويريدون بالأول: الملكة التي تتكون لدى فرد ما فيصبح بموجبها قادراً على تكوين جملة جديدة. وهذه الملكة تقوم على القواعد النحوية والصرفية الرابطة بين الجمل، بالإضافة إلى معرفة قواعد تحويل الجمل.

ويريدون بالثاني الكلام المنتج فعلاً، وهو كلام ليس من الضروري أن يكون صحيحاً صحة الملكة اللغوية، ففيه كثير من التكرار والترداد والخروج على القواعد اللغوية المقررة.[14]

ويولي أصحاب هذه النظرية اهتماماً خاصاً لفهم معاني المفردات والتراكيب، إذ لا يمكن تعلم الجمل والمفردات ما لم تفهم فهماً تاماً. وبذلك يكون التدريب الآلي غير مجدٍ في اكتساب اللغة أو تعلّمها.

وقد تصدّى (ديل هايمز) لنظرية تشومسكي المعرفية، وأثبت قصورها لأنها تقوم على الناحية الظاهرية للغة، وتفصم عرا العلاقة بين اللغة ومحيطها الذي تستخدم فيه، والظروف التي تحكم استخدامها الفعلي. وقد دعيت هذه المدرسة بمدرسة علم اللغة الاجتماعي. وقد دعا صاحبها اللغويين إلى التنقير عن قواعد ملكة التواصل التي تشمل القدرة اللغوية التي قال بها تشومسكي إلى جانب استخدام اللغة في المجتمع، وعن القواعد الاجتماعية

التي تتحكم في استخدام اللغة.[15]

ويرى أصحاب هذه النظرية أنّ لا جدوى من تعلّم لغة غير اللغة الأم إذا لم يتقن المتعلم العادات الاجتماعية للعادات اللغوية التي يكتسبها، أي أن يعمل بمضمون المثل العربي (لكل مقام مقال). وهذه العادات الاجتماعية تكتسب آلياً في المجتمع، بدليل أنه قد يستخدم لفظاً في غير موضعه فيكون بذلك مدعاة لسوء الفهم، أو الغضب، أو غيرهما.

إن هذه المدرسة تهتم بدراسة ما يقال في زمن ما، في مكان ما، على لسان متكلم ما، مخاطباً متلقياً ما، بطريقة ما، في ظروف اجتماعية، لغاية معينة.[16]

وبذلك يكون إتقان الطرق السليمة للغة أصعب كثيراً من إتقان أصوات اللغة وقواعدها.

ولكن ثمّة نظريات في تعلم اللغة الثانية، هي الأحدث من سابقاتها، يمكن حصرها فيما يأتي:

١- **نظرية التطابق**، وهذه ترى أن تعليم اللغة الأم أو اللغة الثانية لا فرق بينهما، لذا فاللغة الأم لا أثر لها في اكتساب اللغة الثانية. وتركز هذه النظرية على إمكانية النظر في السبل المتشابهة المستخدمة في تعليم اللغتين.[17]

٢- **نظرية التباين**، ويرى أصحابها أنّ اكتساب اللغة الثانية منوط بالبنى الصوتية، واللغوية الخاصة باللغة الأم. فإذا تشابه تركيب بين لغتين كان تمثّله وتعلّمه أسهل مما تنافر وتباعد. ومن هنا قالوا: إنّ التراكيب غير المتشابهة بين اللغتين تتسبب في صعوبات تعلّمية من جهة، وأخطاء في التعليم من جهة ثانية.

وقد اتّهمتْ هذه النظرية بالقصور، لأنّ استشراف تأثير لغة ما في أخرى لا يكون قائماً على المقارنة بين الخصائص البنيوية، بل يكون أساسه سبل تمثّل المتعلم هذه الخصائص.[18]

٣- **نظرية تحليل الأخطاء**، وهي ردّ فعل على النظرية السابقة، وهي تقوم على دراسة الأخطاء الحقيقة للتفريق بينها وبين أخطاء السهو واللامبالاة ثم تصنيفها ودراسة أسبابها.

٤- **نظرية الجهاز الضابط**، وهي نظرية تهتم بالعلاقة بين التعلم التلقائي والتعلم الموجه، وأن لتعلم اللغة سبيلان، هما: التعلم الإرادي، والتعلم اللاإرادي، وقد مررنا عليها في صفحة سابقة، فلا حاجة بنا إلى إعادة القول فيها.

إنّ تعليم اللغة العربية لغير الناطقين

بها ينبغي أن يستفيد من المناهج النفسية والسلوكية والمعرفية في دراسة اللغة. إلا أن أهم الأسس التي يمكن اعتمادها في ذلك هو الطريقة التواصلية الوظيفية، لأن التواصل هو الهدف النهائي لتعلّم اللغة الثانية وتعليمها. فإذا كانت النظريات الأخرى لها الهدف الأخير نفسه، فإن الطريقة التواصلية غير استراتيجية النظر إلى اللغة ذاتها، وطريقة وصفها، وأساليب التعلّم والتعليم، ومحتوى التعليم أيضاً.

وهذه الطريقة «لا تفترض طريقة واحدة للتعليم.. لكن الطريقة التواصلية تتمحور حول الطالب وليس حول المعلم. وبعبارة أخرى، فإن هذه الطريقة طريقة مرنة تتيح للمتعلم أن يقوم بمختلف الأدوار»[١٩].

إنها تصبّ اهتمامها على المواقف اللغوية والتعليمية والاجتماعية التي تحفز المتعلم معرفياً وثقافياً على استخدام اللغة الثانية، وتهتم كذلك بالنشاطات التي توجد مواقف واقعية حقيقية لاستخدام اللغة، كتوجيه الأسئلة، وتسجيل المعلومات واستعادتها، والتعبير عن المشاعر، والذكريات. وفيها يكون المتعلم مشاركاً ومراقباً ومستمعاً ومساهماً ولابدّ في هذه الطريقة من استخدام وسائل سمعية وبصرية، من لوحات وصور، وأشرطة، وغيرها.

وتتعدد الصعوبات التي تواجه متعلم اللغة العربية من غير الناطقين بها، وفق التصنيف الآتي:

الصعوبات الصوتية، ففي دراسة ميدانية أجراها الباحث الدكتور عبد العزيز العصيلي،الأستاذ في معهد تعليم اللغة العربية بجامعة محمد بن سعود في الرياض، على مجموعتين تضم الأولى (٧٥) طالباً يتكلمون (٢٨) لغة، وتضم الثانية (٢٥) طالباً يتكلمون اللغة الأردية. وينتمون إلى مستويات تعليمية مبتدئ، متوسط،ومتقدم كان الخطأ الصوتي هو الأبرز على اختلاف اللغات الأم واختلاف المستوى التعليمي.

وكانت النسب وفق ما يأتي:

الصوت	نسبة الخطأ	البدائل
الهمزة	٪٩٢	الألف، الواو، الياء، الهاء، الحذف
العين	٪٩٢	الهمزة، الهاء، الحاء، الحذف
الضاد	٪٨٤	الدال، الظاء، الزاي، اللام
الصاد	٪٨٠	السين، الشين
الطاء	٪٨٠	التاء، الدال
الحاء	٪٧٢	الهاء، الهمزة، الخاء، الحذف
الذال	٪٧٢	الزاي، الثاء، الدال
القاف	٪٦٨	الكاف، الغين، الهاء

الظاء	٥٦٪	الزاي المفخمة، الزاي المرققة، الذال، اللام
الثاء	٥٦٪	السين، التاء
الشدة	٥٢٪	التخفيف
اللام الشمسية	٥٢٪	اللام القمرية

والملحوظ على الجدول السابق أن الأخطاء الصوتية زادت نسبتها على ٥٠٪ من جهة، وأنها من جهة تكثر في الأحرف الحلقية، وأحرف الإطباق،وأن الخطأ في الأصوات الشائعة بين اللغات كان أقل من الخطأ في الأصوات التي اختصت بها العربية، كالقاف، والضاد. وأن هذه الأخطاء بشكل عام تتصف بما يأتي:

• شملت معظم أصوات العربية، وعمّت كل المستويات.

• اختلفت شيوعاً وتكراراً وبدائل بحسب صعوبتها في العربية، وبحسب وجود مقابل لها في اللغة الأم.

• كانت معظم الأخطاء في الأصوات الخاصة بالعربية (الأصوات الحلقية، وأحرف الإطباق).

• تعددّت بدائل الصوت الواحد.

• شملت جميع الأفراد.

وفي دراسة أخرى كانت العينة مؤلفة من عشرة طلاب في المستوى الثالث، وجنسياتهم (روسية، فرنسية، تركية، غانية، غينية). وقامت إجراءات الدراسة على ثلاثة اختبارات اعتمدت على نصوص منتقاة بقصدية فكانت النتيجة وفق ما يأتي:

١- تركّزت الأخطاء على أصوات محدَّدة. وهذه الأصوات هي:

ح ← خ   خ ← ح
هـ ← ح   د ← ض
ذ ← ظ   ز ← س

٢- العجز عن تمثّل التنوعات الصوتية للفونيمات phoneme التي يجسدها النظام الفونولوجي Phonology العربي. والأمر في هذا لا يعود إلى وجود فونيم (التاء) مثلاً بل إلى عدم وجود (الوفون) (الطاء) بوصفه تنوعاً لفونيم التاء.

٣- عدم التمييز الجيد بين الحركات الطويلة والقصيرة، فكانت الحركات الطويلة تسجل قصيرة وبالعكس، فقالوا في (يصل) (يصيل)، وقالوا في (جمع) (جمعا). وهذا يعود كما يرى (روبرت لادو) إلى أن «التقابل الفونيمي بين الحركات الطويلة والحركات القصيرة غير موجودة في اللغة الأم للمتعلم».[٢٠]

فالمتعلمون في هذه العينة غير مدركين لمد الحركات في العربية ودوره الفونولوجي، وهذا عائد إلى تأثرهم بالنظام الفونولوجي

المكتسب من اللغة الأم، إذ لا فرق لديهم بين (كتب) و(كاتب) على المستوى المسموع والمنطوق.[21] ولتيسير تمثيل نظام فونولوجي للغة ثانية يمكن انتهاج ما يأتي:

١- استخدام الأبجدية الصوتية الدولية في الكتابة، وهي أبجدية تمثل الصوت المنطوق بشكل جيد، وتضع له رمزاً واحداً.

٢- الاستعانة بالوسائل السمعية والبصرية في التدريس.

٣- أن يكون معلم اللغة الثانية على دراية بالقواعد الصوتية الحديثة ولأن يكون قادراً على التمييز بين أنواع المسموعات ونسبتها إلى كيفية نطقية معينة.

٤- أن يكشف الخطأ في نطق المتعلم.

٥- أن يوجه المتعلم إلى النطق السليم بطريقة صحيحة.

الصعوبات البنيوية، وقد اختلفت الأخطاء البنيوية التي وقع بها أفراد الدراسة الأولى كمّاً وكيفاً، فكانت أخطاء المجموعة الأولى ثلاثة أضعاف المجموعة الثانية. وكانت الأخطاء الدلالية لدى المجموعة الأولى أكثر منها لدى المجموعة الثانية، وشاعت الأخطاء البنيوية لدى الناطقين بكل من الأردية والفارسية وهذا يشجع على القول بتأثير لغتهم الأم في تعلّم العربية، فثمة ألفاظ مشتركة بين العربية والأردية، أو بين الفارسية والعربية. فكثير من الكلمات المشتركة بين العربية والفارسية حُرفت صياغتها فصارت صياغتها تلفظ كما يلفظ بها في الأردية أو الفارسية في لغته الأم. وهذا يعني أن الأخطاء البنيوية ذات علاقة بمستوى علاقة اللغة الأم باللغة الهدف. فما كان مشتركاً بينهما نطق كما هو في لغته الأم من غير التفات إلى التحريف الذي يصيبه.

٣-الصعوبات التركيبية، وهي صعوبات متعددة، فمنها ما يخص التعدية، ومنها ما يخص استعمال حروف الجر. ومنها ما يخصّ المطابقة في التعريف والتنكير، أو المطابقة بين العدد والمعدود، أو المركب العددي، والمركب الإضافي.

فمن أمثلة صعوبات اللزوم والتعدي تعدية اللازم تعدية الفعل مباشرة، نحو قولهم: فكَّرت الوسيلةَ التي بها، أي فكرت بالوسيلة. ومنها معاملة المتعدي لواحد معاملة المتعدي لاثنين مباشرة، نحو ما جاء في العينة: فسَّر الولد أباه الحديث، فالفعل (فسَّر) يتعدّى تعدياً مباشراً لمفعول واحد ولاثنين بحرف الجر، والأصل فسَّر الولد لأبيه الحديث. وقد كانت أخطاء التعدي واللزوم أكثر وضوحاً من غيرها مع التقدّم في المستوى التعليمي، فكانت الأخطاء تقل مع ارتقاء المستوى.

وقد كان حذف حرف الجر من المفاعيل المطلوبة أكثر من إثباتها في المواضع التي لا تطلبها. فكانت الغالبية تميل إلى تعدية الفعل مباشرة، ولاسيما إذا كان المفعول ضميراً، نحو: وأخبره الرسولُ في أحاديثه، أي أخبر به الرسول، ونحو: يتركونه ولا يبالونه، أي: يتركونه ولا يبالون به.

أما صعوبات المطابقة فقد كانت نسبة الأخطاء في هذا الجانب عالية عن المجموعتين بالقياس إلى الأخطاء الأخرى، وإن اختلفت النسبة بين المجموعتين، فكانت نسبتها عند الأولى (١١ ٪) وعند الثانية (٢٣٪).

وكانت هذه الأخطاء في الدرجة الثانية عند المجموعة الثانية، وفي الدرجة الرابعة عند المجموعة الأولى.

وكانت أكثر الأخطاء في عدم المطابقة فيما تجب فيه المطابقة في العدد، نحو الشمس والقمر تطلعان، وأرجو أن تكون عباد الله الخاشع، أو الجنس، نحو: أجرة السيارة رخيص جداً.

ومن ذلك صعوبات المطابقة في التعريف والتنكير: وقد وقع فيها أغلب أفراد العينة على اختلاف لغاتهم، وكانت نسبته عالية قياساً إلى بقية الأخطاء. فكانت أخطاء المجموعة الثانية أكبر من الأولى فبلغت النسبة (٣٥ ٪)، وكانت أولى أنواع الخطأ. وكانت نسبة الخطأ فيه في المجموعة الأولى (١٥ ٪)، وكان في الدرجة الثالثة من الأخطاء.

وتعدد أنواع الخطأ وفق ما يأتي:

١- زيادة (ال) في موضع حذفها، نحو قولهم: والنزول الأمطار (٢٨ ٪)

٢- حذف (ال) في موضع زيادتها (٦٢ ٪)، نحو: الذي ربّاها مصطفى = المصطفى.

٣- كانت معظم الأخطاء في حذف (ال) من الأسماء الموصوفة (في أماكن مظلمة) و(في كرة الأرضية).

٤- يأتي بعدم ما سبق باسم الإشارة (قرأت هذه قصة).

٥- كثرت الأخطاء في حذف (ال) في الأعلام والمعطوفات، نحو: (سلسلة من الجبال المرتفعة وواسعة = الواسعة)، و(أرجو أن تكون بصحة وعافية).

٦- تركز معظم أخطاء زيادة (ال) في الخبر على اختلاف أنواعه، نحو: (وهو الثاني (ثاني) الخلفاء الراشدين)، و(أنّ محمداً الرسول الله = رسول الله).

وقد تفاوتت أخطاء الدارسين في هذه الأخطاء، فقلّت مع تقدّمهم في المستوى التعليمي، وفقدت لدى طلاب المستوى المتقدم.

وعدّ الباحث عمر يوسف عكاشة[٢٢] من ذلك صعوبة تعليم المركب الإضافي، نحو قولنا: مفتاح الدار. فقد ذهب إلى أنه من المشكلات التي تواجه متعلّم العربية من غير الناطقين بها؛ ولذا ارتأى وجوب تعليم هذا النوع من خلال الإصرار على إظهار البنية المضمرة والبنية الظاهرة. فإذا قلنا: غلام زيد، فالتقدير: غلامٌ لزيد، أو الغلام لزيد. وهذه اللام التي قدّرها القدماء أوقعتهم في مشكلة تعريف المضاف إليه وتنكيره، لذا اقترح أن تكون البنية المضمرة بنية موصولية تقوم على المعادلة الآتية:

مرجع = المضاف + موصول + صلة (جار + مجرور هو المضاف إليه)

فإذا قلنا: مفتاح الدار كانت البنية المضمرة على النحو الآتي:

المفتاح الذي للدار معي

ثم جرت عملية اختزال المركب الموصولي بإجراءات تحويلية، فحذفت (ال) من المفتاح، ثم حذف الموصول، ثم اللام فصارت الجملة: مفتاح الدار معي.

وهذا يشهد لنا باعتماده النظرية التوليدية والتحويلية القائمة على افتراضات ذهنية خارجة عن إطار اللغة. ويشهد لنا أيضاً بعدم تفريق الباحث بين نوعين من النحو هما: النحوي التربوي (التعليمي)، والنحو العلمي.

إن ما يقدّمه الباحث ليس إلا تأويلات خارجةً عن إطار الكلام المنطوق أو المكتوب، وهي تأويلات قد تكون صحيحة وقد لا تكون. ولكن السؤال الذي يمكن طرحه: ما الفائدة من كل هذه التأويلات والتحليلات ونحن نعلّم العربية لغيرَ الناطق بها؟

إننا نريد أن نعلّمه لغة يقرأ بها، ويتواصل بها، ويفكر إن شاء بها، وليس بالنحو وحده نتعلم اللغة [٢٣]، فما بالك إذا أسرفنا في تعليلاته وتقديراته؟ فليس يلزمنا في النحو إلا أن نقتصر من علمه على أبسطه وأدخله في شائع الاستعمال، دون ما وراءه».[٢٤]

فالصعوبات التي تواجه متعلّم العربية من غير الناطقين بها صعوبات تركيبية في الأكثر ولكن لا تعني هذه الكثرة من الصعوبات أن نقلل من أهمية الالتفات إلى الجانب الصوتي في معالجة المشكلات التعليمية، أو أن نسخر ممن يقيمون بحوثهم على دراسة الجانب الصوتي، وعد ذلك منهم استسهالاً للبحث، وأنه افتعال كبير، مدعين أن السياق يمنع في معظم الأحيان من سوء الفهم في حال إنتاج الأصوات العربية بطريقة خاطئة. وقد ضرب عمر يوسف عكاشة على ذلك مثلاً أنّ أحد المتعلمين نطق (أحب الصيف) فأبدل الصاد سيناً وقال: أحب السيف. ورأى أنّ السياق لا يلتبس على السامع إذا سمع الجملة الثانية.

ومن المؤسف حقاً أن الباحث نفسه يحصر أخطاء متعلمي اللغة العربية من الناطقين بها إذا تحولوا إلى الفصحى في العلامات الإعرابية، في حين أنّ الناطقين بغيرها تعمُّ أخطاؤهم مستويات اللغة جميعها. فهل الأصوات إلا من مستويات اللغة؟ وهل تتألف المفردة إلا من أصوات، ثم يتألف التركيب من المفردات؟

إن اللغة شيء وعلم اللغة شيء آخر، وليس يخفى أن الناطقين بغير العربية يريدون تعلم اللغة لا علومها. فهم يريدون امتلاك مقدرة على الانسجام اللغوي مع البيئة والتواصل مع عناصرها شفوياً أو كتابياً.[٢٥] ويمكننا إجمال الأطر العامة لإنجاح عملية تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها فيما يأتي:

١- المتعلم
٢- المنهج والمادة التعليمية
٣- الطريقة (الأسلوب)
٤- المعلِّم

١-المتعلم، لا بدّ من وجود الدافعيَّة التي تحفزّه لتعلم اللغة الثانية. وقد خلص غاردنر ولامبرت إلى وجود نوعين من الدافعية يتحكمان في تعلم اللغة الثانية. وهما[٢٦]:

- الدافعية الوسيلية: أي عدّ تعلّم اللغة الثانية سبيلاً لتحقيق التحسُّن الوظيفي، أو الدراسي، أو القرائي التخصصي، أو الترجمة.

- الدافعية التكاملية: وهي رغبة المتعلم في الاندماج في ثقافة مجتمع اللغة الثانية، وعدّ نفسه واحداً من أبنائه.

• الاهتمام بالدارس، والانطلاق من الدارس نفسه.

• تكوين أرضية معلوماتية عنه في مرحلة تعلّم اللغة الثانية.

• تحليل المعلومات المستقاة وتفسيرها.

• الوقوف على مقصديته من تعلّم اللغة. فالفرق كبير من متعلّم يريد السياحة في البلاد العربية، ومتعلّم يريد التحصيل الدراسي لتعليم اللغة في بلاده.

٢- المعلم، وهو القطب الثاني في العملية التعليمية، وهذا المعلم ليس مجرّد آلة تنطق باللغة، بل هو إنسان يجب أن تكون له فلسفته، وذكاؤه، وله صفاته الشخصية التي يجب أن تتوافر فيه ليكون تأثيره في طلابه أعلى وأجل. إنّ عليه أن يجمع شخصيات عدّة في شخصية واحدة؛ فهو إنسان ومعلم ومربٍّ يعلم أكثر من مجرّد لغة أجنبية، فهو يعلم الأدب والأخلاق، ويعلم العلاقات البشرية، ويعلم الإبداع من خلال التنويع في مناشطه الصفية.[٢٧]

وإلى جانب ذلك يجب أن يكون متقناً

اللغة العربية إتقاناً نموذجياً، وقادراً على الاستعمال اللغوي بكافة مستوياته، وأن يكون قادراً على تطعيم لغته بالتعبيرات الرفيعة، من آيات قرآنية، وأبيات شعرية جذابة، وأقوال وحكم مأثورة.

وأن يكون عارفاً باللغة الهدف واللغة الأم ليتمكن من صوتيات اللغتين وتركيبهما، وبنية مفرداتهما؛ لأن ذلك يمكّنه من وضع المناشط الأساسية والمساعدة لإيصال اللغة إلى المتعلم. وفي الجملة: إنّ نجاح العملية التعليمية منوط بوجود المعلم الكفي المتمرس، المتصف بالخبرة، والدراية، والصبر وحسن التواصل والتجاوب مع الدارسين.

٣- المادة التعليمية: وهذه لا بد لها من:

- رصد الاختلافات والتشابهات الفونولوجية بين اللغة الأم واللغة الهدف.
- الاعتماد على دراسات قائمة على علم اللغة التقابلي.
- أن تكون موزعة على مواد أساسية وأخرى مساعدة.
- مراعاة الانتقال التدريجي من الأدنى إلى الأعلى في التعليم الصوتي.
- مراعاة التوازن في التدريبات المعطاة فلا يطغى جانب على آخر.
- تقديم تدريبات مستمرة على الحركات القصيرة والطويلة، والجهر والهمس، والتفخيم والترقيق.

٤- الأسلوب:

ليس ثمة طريقة سحرية واحدة يمكن للمعلم أن يتبعها في تعليم اللغة، ولكن يمكن وضع صوى يمكنه التهدّي بها، ومنها:

- الاستعانة بالوسائل السمعية والبصرية؛ لأن السمع أبو الملكات اللغوية، ولأن اقتران الصورة بالسمع يعمل على ترسيخ ما يتعلمه الدارس.
- البعد عن الترجمة، وهذا ما يدفع بالدارسين إلى ممارسة العملية اللغوية، واستعمال التركيب العربي للتواصل مع البيئة العربية. ويدفعه كذلك إلى تحرّي نطق الحروف نطقاً سليماً، وحفظ تراكيبها لحاجته إليها.
- الإعراض عن تعليم النحو والصرف النظريين على حساب تعليم الدارس ممارسة اللغة.
- الابتعاد عن تقديم الأصوات ضمن حوار غير مناسب في بداية الدرس.
- زيادة التدريبات السمعية والاختبارات الخاصة بالاستيعاب الشفهي.
- التدرج في تقديم الأصوات وتعليمها بدءاً بالمألوف وانتهاء بالغريب.
- التدريب المستمر على التمييز بين أشكال الحروف الكتابية وأصواتها المنطوقة بالاستناد إلى الثنائيات الصغرى، من جهر وهمس، ونبر وتنغيم، وترقيق وتفخيم.

- تقديم الأصوات الصعبة النطق مع حروف مجاورة مناسبة تساعد على نطقها وسماعها. كأن نقدم الحاء بين حرفين جهوريين غير حلقيين، مثلاً: (تحت).

- تجنب التدريبات ذات الأصوات المتجاورة أو المتقاربة، مثل: (عهد).

وبعد، فلست أدعي أن هذا البحث قد قال كل ما أريد ولا أن ما قاله هو القول الفصل، ولكن يمكن أن أدعي أنني حاولت أن أقول شيئاً، وسعيت في أن يكون لي إسهام في وضع تصورات قد تصيب وقد تخطئ، أو يمكن أن أدعي أنني أشرت إلى بعضها، ولكل مجتهد نصيب، ومبلغ نفس عذرها مثل منجح.

الهوامش:

١- النحو الغائب: ٨٤. عمر يوسف عكاشة، بلا تاريخ ولا مكان نشر.

٢- العربية: ١٣. يوهان فك، ترجمة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، مصر، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠م.

٣- البيان والتبيين ١، الجاحظ، حققه عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة،ص: ٧٣.

٤- تاريخ النحو العربي: ٥٧. د. علي أبو المكارم، بلا تاريخ.

٥- اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها: د. نايف خرما وزميله، عالم المعرفة، العدد ١٢٦،ص٨٨.

٦- نظريات التعلم، جورج إم غازدا وآخرون، ترجمة د.علي حسين حجاج،عالم المعرفةع ٧٠، ذو الحجة١٤٠٤ هـ، أكتوبر ١٩٨٣م، ص: ١٤٧- ١٥٥.

٧- اللغات الأجنبية، مرجع سابق: ٦١.

٨- النظريات النفسية: ٣١٩، د. عبد العزيز العصيلي، مجلة جامعة محمد بن سعود، العدد ٢٢.

٩- اللغات الأجنبية، مرجع سابق: ٢٩.

١٠- وهذه هي المبادئ التي تضمنها تقرير اللغوي الأمريكي ويليام مولتون الذي قدمه إلى المؤتمر العالمي التاسع للغويين. انظر: مذاهب وطرائق في تعليم اللغات: ٩٥- ٩٦، واللغات الأجنبية: ١٧٨- ١٧٩.

١١- النظريات النفسية: ٣١٩، د.عبد العزيز العصيلي. مجلة جامعة محمد بن سعود، العدد ٢٢.

١٢- مذاهب وطرائق في تعليم اللغات، جاك رتشاردز وزميله، ترجمة د.محمود صيني وزميليه، دار عالم الكتب، الرياض،١٤١٠ : ١٠٠.هـ/١٩٩٠م، ص١٠٠.

١٣- النظريات النفسية: ٢١٥. عبد العزيز العصيلي، مجلة جامعة محمد بن سعود، العدد ٢٢.

١٤- اللغات الأجنبية: مرجع سابق ٧٥.

١٥- اللغات الأجنبية، مرجع سابق: ٤١.

١٦- اللغات الأجنبية، مرجع سابق: ٤١.

١٧- اللغات الأجنبية، مرجع سابق: ٨٢.

١٨- اللغات الأجنبية، مرجع سابق: ٨٢.

١٩- اللغات الأجنبية، مرجع سابق: ١٨٩.

٢٠- مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، المغرب، ع٥٩، ٢٠٠٥، ص ١٤٠.

٢١- المرجع السابق: ١٤٠، ١٤١.

٢٢- النحو الغائب، عمر يوسف عكاشة،مرجع سابق: ١٩٤.

٢٣- خسارة، د. ممدوح: قضايا لغوية معاصرة، الوطنية الجديدة للنشر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م، ص: ٨٧.

٢٤- مقدمة لدرس لغة العرب عبد الله العلايلي، ص: ٤٦.

٢٥- اللغة وبناء الذات،د.عبد الرحمن بودرع، وأحمد شوقي الخطيب، وعبد الله آيت عشير، كتاب الأمة، العدد١٠١، قطر، ص ١٩.

٢٦- اللغات الأجنبية، مرجع سابق: ٧٠.

٢٧- أ. عفاف سبع الليل: تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها،أعمال ندوة اللغة العربية والتعليم، مجمع اللغة العربية، دمشق،ص ١١٨

الدراسات والبحوث

صفحات مضيئة في حياة غزة

حسن موسى النميري *

كلمةُ (غزَّة) مشتقّةٌ مِن (العِزَّةِ) التي تَعنِي القوّةَ والمَنَعة.. وقِيلَ إنها اشتقَّتِ اسْمَها مِن القوّةِ لِكَثْرَةِ الحُروبِ التي خاضَها أهلُها، أو جَرَت حَولَها، وخَرجت (غَزّةُ) مِنها مَرفوعةَ الرأسِ، عَزيزَةَ الجانبِ.

وقِيلَ إنّ (غَزّة) تَعني الخَزينَةَ أو (الكَنْزَ والثَّروةَ) وهذا القولُ أو هذا التفسيرُ يَعودُ إلى أصْلِ فارسيّ؛ ففي تاريخِ الفُرسِ أنّ مَلِكًا فارِسيًّا دَفَنَ مالاً لَهُ في أرض غَزّةَ، وغابَ عنهُ زَمنًا، ثم عادَ إليهِ يَطلبُهُ بعدَ حين، فوجَدَهُ

* باحث في التراث العربي (فلسطين)

العمل الفني: الفنان مطيع علي.

في المكانِ الذي وضَعَهُ فيه.. وقيلَ إنّ هذهِ الحكايةَ تكرّرتْ في عهدِ الرومان. ويلتقي هذا التّفسيرُ معَ تفسيرٍ يُونانيٍّ ثالثٍ يقولُ إنّ (غَزّة) تعني باليُونانيّةِ أيضًا (الثّروةَ والكنْزَ والخزينة).

وفي مَعاجمِ اللغةِ العربيّةِ كالقاموسِ المُحيطِ للفيروز آبادي، ولسانِ العربِ لابنِ منظور ويُؤيّدُهما مُعجمُ البُلدانِ لياقوت الحَمَوي أنّ العربَ تقولُ: (قد غَزَّ فُلانٌ بفُلانٍ، واغتَزّ بهِ، واغتَزى بهِ أيضًا: إذا اختَصَّهُ مِن بينِ أصحابِهِ[1]) ورُبّما يَفهَمُ المَرءُ مِن عبارةِ (اختَصَّهُ من بينِ أصحابِه) أنّهُ اختارَهُ وانتقاهُ واصطفاهُ من بينِهم لتفوّقِهِ وتميّزِه. إذًا (فغزّةُ مُتفوّقةٌ مُتميّزةٌ) على قريناتِها.. قال أحدُ الشعراء يَمدح:

فَمَنْ يَغْصِبْ بِلِيَّتِهِ اغتِزازًا
فإنّكَ قد مَلأتَ يَدًا وشاما[2]

يُريدُ هذا الشاعرُ أنْ يقولَ: إذا ألزَمَ بعضُ الكرامِ أنفُسَهم بأنْ يَخُصّوا قراباتِهم ببرّهِم، فإنّكَ قد بلغتَ ببرّكَ ومَعروفِكَ اليَمَنَ والشامَ[3].

ومن أسماءِ غَزّة:

١- هيَ عندَ العَرَبِ: (غَزّةُ) أو (غَزّةُ هاشم) نِسبةً إلى هاشمِ بنِ عبدِ مَناف (جَدِّ النبيّ صلى الله عليه وسلم ١٢٧ ق. هـ- ١٠٢ ق. هـ= ٥٠٠ -٥٢٤ م) وذلكَ لأنّ هاشمًا ماتَ فيها، وهوَ في رَيعانِ شَبابِه.

٢- وهي عند العِبرانيينَ (عَزّة) تُلفظُ بالعَيْنِ المُهمَلة.

٣- وكانَ الكنعانيّونَ (أهلُ فلسطينَ القُدماء) يُسمّونَها (هَزّاتي) بالهاءِ قبلَ الزاي.

٤- وهي عندَ المصريينَ القُدَماء (غازاتو أو غاداتو).

٥- وعندَ الآشوريين (عَزّاتي).

٦- وعند الانجليز (GAZA).

هذا ورُبّما سمّاها بعضُ العربِ (غَزّات[4]) وذلكَ كقَولِ مَطرود بن كعب الخُزاعي[5]

وهاشمٌ في ضَريحٍ عندَ بَلقَعَةٍ
تَسفي الرّياحُ عليهِ وسْطَ غَزّاتِ[6]

وقد عرفَ العربُ غَزّةَ مُنذُ ما قبلَ الإسلامِ بزمَنٍ، فقد وردَ ذِكرُ غَزّةَ في شعرِ أبي ذُؤيبٍ الهُذَليّ[7] الشاعرِ المُخضرَم.. قال

يصفُ خَمْرًا جُلِبَتْ مِن (أذْرُعات(٨)) ويُشَبِّهُ رُضَابَ صاحبَتِه بهذا الشَّراب:

فَما فَضْلَةٌ مِن أذْرُعات، هَوَتْ بِها
مُذَكَّرَةٌ عَنْسٌ كَهادِيَةِ الضَّحْلِ(٩)
سُلافَةُ راحٍ ضُمِّنَتْها إداوَةٌ
مُقَيَّرَةٌ رِدْفٌ لِمُؤْخَرَةِ الرَّحْلِ(١٠)
تَزَوَّدَها مِن أهلِ بُصرى وغَزَّةٍ
على جَسْرَةٍ مَرفوعَةِ الذَّيْلِ والكِفْلِ(١١)
بأطيبَ مِن فيها إذا جِئتُ طارقًا
ولم يَتَبَيَّنْ ساطِعُ الأُفُقِ المُجْلي(١٢)

ويُكثِرُ العربُ مِن تَسْمِيَةِ هذه المَدينةِ (بغزَّة هاشم) نِسبةً -كما قُلنا- إلى هاشم ابن عبد مَناف.. انظر إلى ما قالَهُ مَطرود الخُزاعي يَرثي هاشمًا:

ماتَ النَّدى بالشام لَمّا أنْ ثَوى
فيهِ بِغَزَّةِ هاشمٍ، لا يَبْعُدِ(١٣)
لا يَبْعُدَنْ رَبُّ الفِناءِ، نَعودُهُ
عَودَ السَّقيمِ يَجودُ بَيْنَ العُوَّدِ(١٤)
فَجِفانُهُ رُذُمٌ لِمَنْ يَنْتابُهُ
والنَّصْرُ مِنْهُ باللِّسانِ وباليَدِ(١٥)

وكَقَولِ أبي نُواس يذكرُ (غَزَّةَ هاشم) مِن قصيدةٍ مَدَحَ بها الخَصيبَ بنَ عبد الحميد والي مِصرَ في عهدِ المأمون (وهو هُنا يَذكُرُ الإبلَ التي يَستَعينُ بها في سَفَرِه):

وأصبحْنَ قد فَوَّزْنَ مِن أرضِ فُطْرُسٍ
وهُنَّ عنِ البَيتِ المُقَدَّسِ زُورُ(١٦)
طَوالِبُ بالرُّكبانِ (غَزَّةَ هاشمٍ)
وبالفَرَما مِن حاجِهِنَّ شُقُورُ(١٧)
ولَمّا أتَتْ فُسطاطَ مِصرَ أجارَها
على رَكْبِها -ألا تُزالَ- مُجيرُ(١٨)

والإمامُ أبو عبد الله (محمد بن إدريس الشافعي) رضي الله عنهُ وُلِدَ بغَزَّة، لكنَّهُ انتَقَلَ مِنها إلى الحجازِ وهوَ صَبيٌّ، فقالَ لَمّا كَبُرَ يَتَشَوَّقُ إليْها:

وإنّي لَمُشتاقٌ إلى أرضِ (غَزَّةٍ)
وإنْ خانَني بَعدَ التَّفَرُّقِ كِتْماني
سَقى اللهُ أرضًا لو ظَفِرتُ بِتُربِها
كَحَلْتُ بِهِ مِن شِدَّةِ الشَّوقِ أجفاني(١٩)

و(غَزَّةُ) مدينةٌ تاريخيَّةٌ قديمةٌ، وهيَ تُعَدُّ مِن أقدمِ المُدُنِ المَشهورةِ ذاتِ التاريخِ العريقِ. وهيَ في كُتُبِ التاريخِ القديمةِ: امرأةُ (صُور) الذي بَنى مَدينَةَ (صُور) الساحليَّةَ على ساحِلِ بَحرِ الشام (الأبيض المتوسِّط) وسَمّاها باسْمِهِ.. وبَنى هُوَ أو بِنتِ امرأتَهُ (غَزَّة) ثم سُمِّيَتْ باسْمِها.

وقد اختَلَفَ المُؤرخونَ في تَحديدِ أوَّلِ مَن أنشأ غَزَّةَ، وأقامَ بها بِناءً، فقالَ بَعضُهُم:



١- أوَّلُ مَن بَنَـى غزَّةَ هوَ (مَرمشـم[٢٠]) بن سام بن نوح، وربَّما بَنَى مَدينةً أخرَى أسماها (مرمش) وقد اندثَرَتْ وهُجِرَتْ مُنذُ أيـامِ نُبوخذ نَصَّـر، وتَدُلُّ آثارُهـا الباقيَةُ علـى عَظَمَةِ ما كانتْ عليـه، وجَلالَتِهِ في العُهُودِ الماضيَةِ.[٢١]

٢- ويُرَجِّـحُ آخَـرون أنْ يَكـونَ المَعينيُّـونَ(٢٢) أوَّلَ مَن أقامَ بِنـاءً في غَزَّةَ، وذلك حَوالي سـنة (٣٧٥٠) قبـل الميـلاد وجَعَلوهـا مَركَـزًا تجاريًّـا بينَ مصرَ والهند والجزيرة العربية.

ثم تَغلَّبَ السَّبَئِيُّونَ على المَعينيين في القـرن الثاني قبل الميـلادِ على غَزَّةَ وما حَولَها، وقامُوا بِتَوسـيعِها وتَطويرِها بَشَريًّا وعِمْرانيًّا، كما اسـتَوطَنَها بعدَ ذلكَ بُطونٌ مِنَ العربِ الأدوميينَ والعَموريينَ والكنعانيينَ وغيرِهم.[٢٣]

٣- ويَرَى مُؤَرِّخونَ أنَّ الكَنْعانيينَ قدِمُوا إلى غَزَّةَ وفِلسـطين بشـكلٍ عام قبلَ الميلادِ بِأكـثرَ مِن (٣٠٠٠) ثَلاثَةِ آلافِ سـنَةٍ، وأنَّهم أولُ مَن أنشـأَ سُـورًا حولَ غَزَّةَ، أنشؤوهُ في القَرنِ السـابِعِ قبلِ الميلادِ، ورُبَّما قبلَ ذلكَ. وكانتْ سـورية الجنوبيّةُ (أيْ فلسطين) كُلُّها تُسَمَّى قَبلَ الميلادِ بِأرضِ كَنْعانَ، وكانتْ غزَّةُ هيَ حُدُودُ أرضِ كَنْعانَ الجَنوبيَّة.

وقفَ الكنعانيون طَودًا شامِخًا في بِلادِهِم (أرضِ كَنْعانَ) وكانُوا مُحاربينَ أشِـدَّاءَ لذا فَإنَّهم حالُوا دونَ تَسَـلُّلِ العِبْرانيينَ مِن (بَني إسرائيـلَ). ففي سـنة ١١٨٦ ق.م حاوَلَ بَنو

إسرائيل الدخولَ إلى أرضِ كنعانَ، فصَدَّهم الكنعانيونَ في بَوابَةِ غَزَّة، واستَمَرّوا كالغُصَّةِ في حَلقِ بَني إسرائيلَ، وكانتْ غَزَّةُ دائمًا البَوّابَةَ التي تُشَكِّلُ حائطَ الصَّدِّ الذي يَحمي أرضَ كَنعانَ.. ولَمّا ضَعُفَ الكنعانيونَ وتَفَرَّقَتْ كَلِمَتُهم دخَلَ بَنُو إسرائيلَ حوالي سنة (١٠٠٠) ق.م وخَرَّبُوا (١١٨) قَريَةً كانتْ عامِرَةً في أرضِ كنعانَ، ورَدَ ذِكرُ هذهِ القُرى في جَدوَلٍ عُثِرَ عليْهِ في هيكَلِ (الكَرنَك) بصعيدِ مصرَ، لكنَّ بَني إسرائيلَ لم يَستَقِرّوا، ولم تَتَهيَّأْ لَهم فُرصَةُ إقامَةِ كِيانٍ مُستَقِلٍّ قائمٍ بذاتِهِ لَهم في فلسطين.

وفي أيامِ (الهيكسوس) (وهم على الأغلبِ مِن أصلٍ ساميٍّ كَنعانيّ، تَكادُ تَجزِمُ بِصِحَّةِ ما نَذهَبُ إليْهِ أسماءُ مُلوكِهم (يَعقوب إله وعنات إله) وأسماءُ أفرادِهِم (عبد وعابد) فإنَّكَ حينَ تَلفِظُها تَشعُرُ بأصلِها العربيِّ.. أقامَ الهيكسوسُ مُلكًا عَربيًّا في مصرَ، وكانَ النَّبيُّ (يُوسفُ بنُ يَعقوب) عليهما السلام وَزيرًا في دولتِهم، وقد امتَدَّ نُفُوذُ هذهِ الدولةِ إلى غَزَّةَ والنَّقَبِ وجنوبي فلسطين، وكانتِ الحياةُ في غَزَّةَ على عَهدِ الهيكسوسِ مُزدَهِرةً مُترَفةً، يَعيشُ مُواطِنُوها في رَغَدٍ ويُسْرٍ لأنَّ غَزَّةَ كانت مَركَزًا تجاريًّا هامًّا، وصارت مَدينةً ذاتَ حَضارَةٍ راقِيَةٍ، شَأنَ مُدُنِ الهيكسوس الشَّهيرةِ الأخرى.

إنَّ مَن يَقرأ تاريخَ فلسطينَ القديمِ يَجِدْ أنَّ عِداءً مُستَحْكِمًا كانَ بينَ الفلسطينيينَ وبينَ بَني إسرائيلَ، فقد كانَ أهلُ فلسطينَ والغَزّيّونَ مِنهم خاصَّةً يَمنَعونَهم مِنَ التَّسَلُّلِ إلى داخِلِ البِلادِ، ولم يَحدُثْ أنْ تَمَكَّنُوا مِن الدُّخُولِ، وإقامَةِ دَولَةٍ خاصَّةٍ بِهِم إلاَّ في عَهدِ داوودَ وابْنِهِ سُلَيْمانَ.. ولم يَكُنْ ذلكَ بِفِعْلِ قُوَّةِ بَني إسرائيلَ، وإنَّما يَعودُ إلى هَجَماتٍ تَعَرَّضَ إليْها أهلُ فلسطينَ مِن قَبائلَ هاجَمَتْهم آتيَةً مِن شَمالي سورية تَزامَنَتْ مع تَقَدُّمِ بَني إسرائيلَ من الجنوبِ[٢٤].. لذا فقد وَرِثَ اليهودُ مُنذُ القِدَمِ وإلى اليومِ، بُغضًا شَديدًا لأهلِ غَزَّةَ لأنَّهم كانوا الصَّخرَةَ الصَّلدَةَ التي تَتَحَطَّمُ عليْها مُحاوَلاتُ دُخولِهِم إلى البِلادِ.

وفي عهدِ النبي مُوسى عليه السَّلام، حاوَلَ بَنُو إسرائيلَ (اليَهودُ) الدُّخُولَ إلى فِلسطينَ، فَهابُوا أهلَها (الجَبّارينَ) ونَكَصُوا، وتَمَرَّدُوا على نَبِيِّهِم وقالُوا «يا مُوسَى إنَّ فيها قَومًا جَبّارينَ وإنّا لَن نَدخُلَها حتى يَخرُجُوا مِنها..[٢٥]» وقالُوا أيضًا: «يا

مُوسَى إنَّا لَن نَدخُلَها أبَدًا ما دامُوا فيها فاذْهَبْ أنتَ ورَبُّكَ فقاتِلا إنَّا هـا هُنا قاعِدون[٢٦]» وقاوَمَهُم أهلُ فلسطينَ بكافَّةِ فئاتِهِم (العَمالقة والكنعانيين والفلسطينيين والعَناقيين والمديانيين وغيرهم) وماتَ مُوسَى عليه السلام، ولم يَتَمَكَّنْ (بَنُو إسرائيلَ) مِن الاستِقرارِ في فلسطين.

وخَلَفَ يُوشَعُ بنُ نون مُوسى في قيادتِهم، وتَمَكَّنَ مِن إخضاعِ (أريحا) وبعضِ القُرَى الفلسطينيّةِ عـام ١١٨٩ ق.م، والجَديرُ بالذِّكرِ أنَّ غَـزَّةَ اسْتَعصَتْ عليْهِم فَلم يَستَطيعُوا إخْضاعَها، وتَسَرَّبُوا إلى فلسطينَ مِن مَكانٍ بَعيدٍ عَنْها.

ولَمَّا استَولَى كورش (كِسْرَى) الفارسيّ على فلسطين سنة ٥٣٨ ق.م هابَ غَزَّةَ لِذا تأخَّرَ اسْتيلاؤهُ عليْها حتى عام ٥٢٥ ق.م. ولكنَّ الغَزِّيينَ أقامُوا مَعَ الفُرسِ حِلفًا مَنيعًا لِيَدرؤوا احتلالَ الاسكندر المَقدوني لِمَدينَتِهم، وظَلَّتْ غَزَّةُ السوقَ الرائجةَ المُزدهِرةَ التي كانَ العربُ يُديمونَ الإتيانَ إليْها في رحلةِ الصيفِ المَعهودةِ باعتِبارِها مَركَزًا تجاريًّا مُمَيَّزًا عِندَهم، واصطَبَغَتْ غَـزَّةُ مَعَ الأيامِ بالصبغةِ العربيّةِ حيثُ كانت الثَّغرَ المُحَبَّبَ لِتُجّارِ العربِ القادمينَ مِن شِبهِ الجزيرةِ العربيّةِ.

وما لبثَ الاسكندرُ المَقدوني أنْ تَمَكَّنَ مِنَ السَّيْطَرَةِ على غَزةَ عام ٣٣٢ ق.م، اقتَحَمَها بعدَ حِصارٍ دامَ أربَعةَ أشهُر، فانتَقَمَ مِنَ الغَزِّيينَ ومَنْ ساندَهم مِنَ الفُرس؛ فقتَلَ عَشرةَ آلافٍ مُعظَمُهم مِنَ العربِ.. لكنَّ غَزَّةَ انتَعَشَتْ بعدَ فترَةٍ وجيزَةٍ، فَنَهَضَتْ وتَقَدَّمَتْ وأصبَحتْ أعظَمَ مَدينَةٍ في سورية.. وما لبِثَتْ أن استَوعَبَت الثَّقافةَ اليونانيَّةَ، لَمَّا ازدهرَت في رُبُوعِ البلادِ السورية لُغَةُ اليُونانِ وثَقافَتُهم حتى صارتْ اللغةَ الرسميَّةَ لِلبِلادِ السوريّةِ عامَّةً، كما انتَشَرَتْ الحَضارَةُ اليُونانيَّةُ، وصارتْ غَزَّةُ بالذَّاتِ مَنارًا لِلعِلمِ والمَعرِفَةِ، حتى إنَّ اليونانيينَ كانوا يُرسِلونَ أبناءهم إليْها لِلتَّحصيلِ الدِّراسِي، ونَهْلِ الثَّقافةِ والعِلمِ مِن غَزَّةَ.[٢٧]

ارتَدَّ الاسكندرُ المَقدوني عندَ أسوارِ غَزَّةَ، على الرَّغمِ مِن قُوَّةِ مَجانيقِهِ وآلاتِ حِصارِهِ المُتَعدِّدَةِ التي جَلَبَها، حتى إنَّ حَربَةَ أحدِ الغَزِّيّينَ اختَرَقَتْ دِرعَ الاسكندرِ فَأصابَتْ كَتِفَهُ (وقيل صَدرَهُ أو رُكبَتَهُ) فَأمَرَ بِانْسِحابِ المَقدونيينَ (اليونان) خائبين.

لكنَّ الاسكندرَ كَرَّ بعدَ أنْ أحضرَ المزيدَ من آلاتِ الحربِ، فهاجمَ غزَّةَ بكُلِّ ما لديه من قُوَّةٍ وعُنفٍ، فهَدَمَ أسوارَها، وأعمَلَ بأهلِها السيفَ، وفرَّغَ كُلَّ ما في قلبِه من حقدٍ وضغينةٍ، فقتلَ خلقًا كثيرًا، وقلبَ ما في المدينةِ من حُسْنٍ وجمالٍ إلى دمارٍ وخرابٍ.

وفي عهدِ البَطالسةِ (اليونانيين) عيَّنَ بَطليموس رجُلاً يهوديًّا هوَ (يوسف بن طوبياس) مُديرًا للمالِ، ومَنَحَهُ سُلطةً واسعةً ليَقومَ بجمْعِ الضَّرائبِ من مُواطني سورية والبلادِ الفينيقيّةِ وأصبحَ مُديرُ المالِ هذا الحاكمَ الفعليَّ للبلادِ، فحكمَ بالحديدِ والنارِ، وأذاقَ الناسَ الشَّرَّ وأرهقَهم بالضَّرائبِ التي كانَ يَجْبيها بالعُنفِ البَطشِ، فاستكانَ الناسُ وخضَعُوا، إلاَّ في غزَّةَ فقد لاقى منْ أهلِها مُقاوَمةً شديدةً، وكانَ يَسكنُها بعضُ اليُونانيينَ فتَحالَفُوا مَعَ العربِ ضِدَّ (يوسف) فقاوَموهُ وألحقُوا بِهِ أذًى، فانتَقَمَ منهم وقتَلَ عَدَدًا من أغنيائِهم، ونَهَبَ أموالَهم وأملاكَهم باسمِ الدولةِ.

وَزَوَّجَ أنتيخوس ابْنَتَهُ (كليوباترا) إلى وَليِّ عَهدِ المَملكةِ المِصْريّةِ، ووَهَبَها أبوها هديَّةَ الزواجِ القِسمَ الجنوبيَّ من سورية، وكانتْ غزَّةُ أثمَنَ جُزءٍ في هذهِ الهديَّةِ.[٢٨]

وفي ظِلِّ حُكمِ اليونانِ وصَلتْ غزَّةُ إلى أوجِ عزِّها، وقِمَّةِ مَجْدِها، وبلَغَتْ عَصْرَها الذَّهبيّ، فاشتهرتْ بأسماءٍ لامِعَةٍ مِثل (غَزَّة المُضيئة، وغَزة المُقَدَّسة، وغَزَّة العظيمة، وأصبحَتْ أكبرَ مَدينةٍ سُوريَّةٍ على الإطلاقِ).

وفي عَهدِ الرومانِ أرادَ (اسكندر يانوس) فَتحَ غَزَّةَ فاسْتَعصَتْ عليْه، فأحكَمَ الحِصارَ عليْها، وبالَغَ في ذلكَ، واستَمَرَّ في حِصارِها سَنَةً كامِلَةً؛ مَنَعَ عنْها خِلالَها الأغذيةَ والتِّجارةَ فاضطرَّتْ للاستسلامِ، فانتَقَمَ منها شَرَّ انتقامٍ، فدَمَّرَها وخرَّبَ مَبانيها، وقتَلَ عَدَدًا مِن سُكَّانِها.. لكنَّ الرومانَ بعدَ حِينٍ أعادُوا بِناءها، ومَنَحوها إدارةً مُستَقِلَّةً في عهدِ يُوليوس قيصَر، وذلك في حوالي عام ٩٥ ق.م ثم نَصَّبُوا حَليفَهم (هيرودس) وهوَ عَربيّ (آدوميّ) سارَ مَعَ المُكابيينَ زَمَنًا، واعتَنَقَ اليَهوديَّةَ، ثم مالبثَ أنْ ثارَ عليهم انْتِقامًا لِقَتْلِ أبيه، فَلَجأ إلى الرُّومانِ في عهدِ أغسطس، فَمَلَّكوهُ على فلسطينَ، فقضَى على حُكْمِ المُكابيينَ.. وفي عَهدِه ولدَ السَّيِّدُ المَسيحُ عليهِ السلام.

وبعدَ موتِ هيرودس استَمَرَّ الازدهارُ

الاقتصاديّ والعمرانيّ والحضاريّ في غَزَّةَ طَوالَ حُكمِ الرومانِ لها، ونَمتِ العُلومُ والمَعارفُ في مَدارسِها، وكثُرَتْ فيها المَدارسُ التي تُدَرِّسُ الفلسفةَ الأفلاطونيَّةَ، وسَكَّ الرومانُ نُقودًا مَعدنيَّةً، على أحَدِ وجهيْ هذهِ العُملَةِ صُورةُ غَزَّةَ حَصينَةً مَنيعَةً، ومَحمُولَةً على رأسِ صَنَمِ الحَظِّ (تيخانوس).

ويَذكرُ المُؤرِّخونَ أنَّ الإمبراطور الروماني (غودريانوس الثالث) أقامَ في غَزَّةَ زَمَنًا فأقامَ الغَزِّيونَ نُصُبًا تذكاريًّا تَخليدًا لذِكراهُ، وكُتِبَ على قاعِدةِ هذا النُّصُبِ كَلامٌ يَدُلُّ على تَيَّارٍ ساخِنٍ مِنَ المَحَبَّةِ والعَواطِفِ النَّبيلةِ بينَ هذا الإمبراطور وبينَ سُكّانِ غَزَّةَ، وفي عَهْدِهِ (٢٣٨- ٢٤٤ م) كانتْ غَزَّةُ تُعامَلُ مُعامَلَةً خاصَّةً ومُمتازةً.. ثم ازدهرتِ التِّجارةُ في عَهدِهِ وما تَلاهُ مِن عُهُودٍ، كما ازدهرَتِ الصناعةُ واهتَمَّ الحُكّامُ في مَجالاتِ العمرانِ، فَعبَّدُوا الطُّرقَ، وأقامُوا السُّدُودَ، وغَرسُوا الأشجارَ ويُذكَرُ أنَّ خَمرَ غَزَّةَ وعَسقلانَ كانَ مَشهورًا في بِلادِ الرومانِ كُلِّها، وفي بلدانِ البَحرِ الأبيضِ المتوسِّطِ، كما عَرَفتْ غَزَّةُ في ذلكَ التاريخِ المَجاري الحديثةَ للصَّرفِ الصِّحّي.

وأصبحَت غَزَّةُ في عهدِ الرومانِ سُوقًا تجاريّةً مُزدهِرةً، تَؤمُّها القَوافِلُ التِّجاريّةُ الكبيرةُ والمُتَنوِّعة المَصادرِ؛ فالعَرَبُ أهلُ الحجازِ ونجدٍ واليَمَنِ والبَحرين، كانتْ رِحلَةُ الصَّيفِ بالنسبَةِ إليْهِم تَنتهي في بِلادِ الشام، وكانت غَزَّةُ أكثرَ مَدينَةٍ يَتَرَدَّدونَ عليْها، وكان هؤلاءِ التُّجارُ بِدَورِهِم صِلَةَ وَصْلٍ بينَ تُجّارِ الهِندِ والصِّينِ من جِهَةٍ، وبِلادِ الشامِ وشَمالي أفريقيا، والجزيرةِ العربيّةِ من جِهَةٍ أخرى.. وصارتْ غَزَّةُ مَركزًا لِتَلاقي الثقافاتِ اليونانيّةِ والرومانيّةِ والآراميّةِ والكنعانيّةِ، وكأنَّ غَزَّةَ صارتْ سُوقَ عُكاظِ ذلكَ الزمانِ الذي تَلتقي فيهِ ثَقافاتُ الرومِ واليونانِ والعَرَبِ.

وعَدَّ مَسيحيُّو العالمِ ومَسيحيُّو البُلدانِ العربيّةِ بشكلٍ خاصٍّ غَزَّةَ مَدينَةً مُقدّسَةً، وما ذلكَ إلاّ لأنَّ الأسرةَ المُقَدَّسَةَ (يُرادُ بالأسرةِ المُقَدَّسَةِ القدّيس يُوسف، والسّيّدة العذراء والسيّد المسيح عليه السلام) مَرّت بِغَزَّةَ في طَريقِ عَودتِها من مِصرَ في وقتِ القَيْلولَةِ، وقالتْ تَحتَ شجرَةِ جُمَّيْزٍ، لا يَزالُ أهلُ غَزَّةَ إلى اليَومِ يُسَمُّونَها (جُمَّيزة صالحة) وهيَ التي تَقعُ تُجاهَ القَلعةِ القديمةِ بِغزّةَ، وعلى

بُعدِ خمسة كيلو مِترات شَمالي مدينةِ غَزَّةَ.

واشتهرَ بينَ مَسيحيّي سورية (القدّيس الغَـزّي هيلاريـون) الـذي ولِدَ مِـن أبوينِ وثنيّين في (ثافاتا) الواقعةِ قُربَ غَزّة، درسَ هـذا القدّيسُ الديانةَ المسيحيّةَ، فتنَصّرَ وسافَرَ إلى مِصرَ، وتتلمَذَ على يَدي القِديسِ أنطونيوس (قدّيس الاسكندريّة) وعَمَّدَهُ البَطريـرك الاسكندريّ (الاكسـندروس) وعادَ إلى غَزَّةَ وأنشأ مَنسَكًا بينَ غزة وميوما (وهذا أقدمُ دَيرٍ أُقيمَ في فلسطينَ كُلِّها) وقد كَثُرَ أتباعُ هيلاريون حتى زادوا على الألفينِ، مِنَ الذينَ تَرَكـوا وثَنيَّتَهم، حتى تابَعَهُ قبائلُ بِكاملِ أفرادِها مِمَّنْ كانُوا يَسكنونَ جَنوبي غَـزَّةَ.. ولمَّا ماتَ والِـدا القدّيسِ هيلاريون، أخـذَ ميراثَهُ منهما، وأبَى أنْ يَنتَفِعَ بِهِ، وإنَّما وزَّعَـهُ على الفُقـراءِ والمُحتاجِـينَ.. وغادَرَ المنطقةَ إلى بعضِ أديرةِ دِمشـقَ، وماتَ سنة (٣٣٢)م.

ذكرنا أنّ غزّةَ أضحتْ مَحطَّةً هامَّةً لِتُجّارِ القَوافِلِ القادمينَ مِنَ الحجازِ واليَمَنِ وجميعِ أنحاءِ الجزيرةِ العربيّةِ، يُشيرُ إلى ذلكَ تَرَدُّدُ رجالٍ مِن قُريشٍ على غَزّةَ، كهاشـم بن عبدِ مَنـافٍ، وأبي سُـفيان بن حـربٍ، وعمر بن الخطّاب وغيرِهم، ويُظَنُّ أنَّ النبيَّ صلى اللّهُ عليه وسلم قد مرّ ونَزَلَ بها قبلَ البعثةِ.

وفتَحَ المُسلمونَ غَزَّةَ سنة ١٣ هـ = ٦٣٤م قبـلَ فَتْحِهم لِلقُدسِ بِسـنتينِ وقيـلَ قَبْلَها بِأربَعِ سَـنَواتٍ، ويُبدو لِلمُتَتَبِّـعِ أنَّ أهلَ غَزَّةَ رَحَّبُـوا بالفاتحينَ العربِ (المُسـلمينَ) حينَ عَرَفُـوا الأُمَّةَ التي أرسـلتْهم، والمَكانَ الذي جـاؤوا منهُ، وقيـلَ إنَّهُ (كانَ يَسـكُنُ وقتئذٍ في جنوبـي غَـزَّةَ قومٌ مِـن قَبائـلِ العربِ المُتَنَصِّرينَ، وكانَ قد أصـابَهُم مِن قِبَلِ وُلاةِ الرومِ عَسْـفٌ وجَورٌ (ظُلـمٌ) في المُعامَلاتِ، فالتَجَؤوا إلى عَساكِرِ المُسلمينَ، ودَعَوهم إلى فلسـطينَ، فلبَّوا دعوتَهم وزَحَفُوا على غَزَّةَ وفتَحوها، وبعدَ أيامٍ قليلـةٍ أتَمُّوا فتْحَ بَقيَّةِ مُدُنِ فلسطينَ[٣٩]).

مِن أساقفةِ غَزَّةَ المَشـاهيرِ (سُليمانُ بنُ حسَـن أو ابن محمـد الغزّي) وهو شـاعرٌ نَبَـغَ في أوائلِ القرنِ الرابـعَ عشرَ الميلاديّ، وهو أسقُفٌ مُتَمَيِّزٌ، وشـاعرٌ أصيلُ العُروبَةِ واللسانِ، مِن الشـعرِ الرَّقيقِ لِهذا الأُسقُفِ (يَرثـي وَلَدًا وحَفيدًا لَهُ، يَبدو أنَّهما ماتا في وقتٍ مَعًا، وكانَ اسمُ حَفيدِهِ إبْراهيم):

أقولُ للدّارِ، والسُّكّانُ قد رَحَلُوا
والدَّمعُ من مُقلتيّ في الخدّينِ نَهِمِلُ
يا دارُ! هل لَكِ علمٌ بالذينَ مَضوا
وغَيَّبَتْهُم صُروفُ الدَّهرِ ما فَعَلوا ؟
فالحُزنُ يَجرَحُ أحشائي، ويَحرقُها
فَما تُسَرُّ، وإنْ طالت بها الطِّوَلُ
سَقيًا لأيّامِنا، والعَيشُ في دَعَةٍ
أيّامَ عَهدي بِهِم والشَّمْلُ مُشتَمِلُ
يا لَيلُ، رُدَّ على عَيْنَيَّ نَومَهما
إنْ لَذَّ بالنومِ صَبٌّ، هائمٌ وَجِلُ
ثكلتُ مِنْ بَعدِ إبراهيمَ، والدَهُ
فقد نَحلتُ وأضنَى جِسمِيَ الثُّكُلُ

ومِن شِعرِ هذا الأُسقُفِ الوَعظيِّ الجميل الذي لا يَختَلفُ عن شِعرِ الوَعظِ الذي يَنظمُهُ الشعراءُ والوُعّاظُ المُسلمُون:

طُوبَى لِمَنْ كَنَزُوا كُنُوزًا في السَّما
والكَنْزُ في أرضِ السما لا يَتْلَفُ
والكَنْزُ في أرضِ الزَّوالِ، تُزيلُهُ
أيّـامُـهـا، ويـخـلـفُ الْمُتَخلّفُ
والمُؤمنونَ شَرَوا بِمُلكِ الإنقضا
مُلكَ البَقاءِ ولِفقرِهِم لم يَأسَفوا

وكَقولِهِ في الوَعظِ أيضًا:

تُوبُوا فإنّي وجدتُ اللهَ تَوّابا
ومَنْ تَرَجّاهُ للغُفرانِ ما خابا

يَأتيكُمُ القومُ في شَكلِ الخرافِ وهُمْ
إذا تَكَشَّفَتِ الأستارُ أذيابا

وفي العَهدِ الفاطميّ لم يَعدْ لِغَزَّةَ إلّا قليلٌ مِنَ الذِّكـرِ، على الرَّغمِ مَن كونِهـا البوّابَةَ التي تَدخُـلُ منها جُيوشُ الفاطميينَ مُتَّجِهَةً إلى الشـامِ، وكذلكَ كانتْ بالنسـبةِ لجُيُوشِ القَرامطةِ ومَنْ والاهم، وذلك ما بينَ النِّصفِ الثـاني من القـرنِ الرابعِ الهجـري وأوائلِ القرنِ الخامسِ وتَوالَتِ المَصـائبُ على غَزَّةَ والغزّيينَ، ففقَدتْ كثيرًا مِن مَكانَتِها، وتَقلَّصَ شأنُها حتى عادتْ قريَةً صغيرَةً تابِعَةً لِلرَّملةِ التي أصبحَتْ في عهدِ الفاطميينَ عاصِمَةَ فلسطين.[٣٠]

واحتَلَّ الصـليبيونَ غَـزَّةَ عام (١١٠٠)م وأعادُوا بناءَ قَلعَتِهـا على التَّلِّ، وكانت هذه القلعـةُ مَهجورةً خَرِبَةً.. لكنَّ الصـليبيينَ لم يُعيدُوا غَـزَّةَ إلى مَكانَتِها المَرموقَةِ المُزدَهِرَةِ التي كانتْ عليْها في تاريخِها السابقِ، وإنَّما فَضَّـلُوا عليْها (عسـقلانَ) فَجعَلوها المَركزَ الرئيسـَ لَهـم ولِقُوّاتِهِم في فلسـطين، كما رَجَّحُوا عليْها الدّاروم (دير البَلَح) وجَعلوها مَركـزًا عَسْـكَريًا مُتَقدِّمًا لَهـم في مُواجَهَةِ الجَبهَةِ المِصْرِيَّةِ.. ولَمّا جاءَ (بلدوين الثالث)

قائد الحملة الصليبيّة الثانية، أعادَ لغزَّةَ شيئًا من مَكانتِها؛ فأعادَ بناءَ أسوارِها، وأنشأَ فيها حِصْنًا عام (١١٥٠)م وأهَّلَها لخِدمَةِ مَآربِهِ لتكونَ نُقطَةَ مُراقَبةٍ أماميَّةٍ.. وفي هذهِ الفترةِ زارَ غَزَّةَ الرَّحَالَةُ العربيُّ المَغربيّ (الإدريسي[٣١]) سنة (١١٥٤) ووَصفَها بأنَّها مَدينَةٌ عامرَةٌ ومُقَدَّسَةٌ وآهِلَةٌ جدًّا بالسُّكّانِ.

وفتَحَ صلاحُ الدين غزَّةَ بعدَ أنْ تَمَّ لَهُ فَتحُ مصرَ، وفي طَريقِ عَودَتِهِ إلى سورية لِيَضُمَّها إلى مصرَ فتَحَ غَزَّةَ عام (١١٧٠) وتَرَكَها دونَ أنْ يُسيطرَ على قَلعتِها الحَصينَةِ التي كانَ قد بناها (بلدوين عام ١١٤٩).. وبعدَ مَعرَكةِ حطّينَ (٥٨٣=١١٨٧) وانْتِصارِهِ الحاسمِ فيها عادَ لِفتْحِ غَزَّةَ، وانْتَزَعَها من رتشارد قلبِ الأسَد (ملك انكلترا).

وفي عهدِ المَماليكِ أظهَرَ الظاهرُ (بيبرس) اهتمامًا كبيرًا بِغَزَّةَ، فقامَ بِبناءِ المَساجدِ، وتَحسينِها، ومن مَآثرِهِ أنّهُ أنشأَ في غَزَّةَ مَكتَبَةً ضَمَّتْ عشرينَ ألفَ كِتابٍ. وفي عهدِ المَنصورِ (قلاوون) خليفة بيبرس جَعلَ غَزَّةَ حُكومَةً مُستقلَّةً مِن (١٢٩٣-١٣٤٠) م بعدَ أنْ كانت قريةً تابعةً للرَّملةِ، وحفَرَ قلاوون اسمَهُ على بَلاطَةٍ، أمرَ بِوَضعِها على الباب الجنوبي للجامع الكبير بغَزَّةَ.. واشتهرَ في عصرِ المَماليكِ بغَزَّةَ واحدٌ منهم اسمُهُ (أبو سعيد سنجر بن عبد الله الجاولي) عُيِّنَ نائبًا على غَزَّةَ عام (٧١١ هـ) كانَ يَقودُ عشرة آلافِ فارسٍ، استطاعَ هذا السيطرةَ على (البَتْراء) وكانَ مُحبًّا لغزَّةَ ولِلغَزّيينَ فَبَنَى فيها مَسجدًا ومَدرسَةً وحِصْنًا وخانًا وحَمَّامًا ومارستانًا ومَلعَبًا لِسباقِ الخيل.[٣٢]

وفي أواخرِ حُكمِ المَماليكِ قُسِّمَتْ بلادُ الشامِ إلى ثَماني مَمالك، حيثُ أصبَحت غزَّةُ مَملكةً قائمَةً بذاتِها، وكانَ يُقالُ للمَسؤولِ عَنْها (مُقَدَّم العسكر) وعُيِّنَ فيها أربعةُ قُضاة على المَذاهبِ الإسلاميَّةِ الأربعة، وكانَ يَتبَعُ مَملكةَ غَزَّةَ عسقلان وقيسارية والداروم والعريش وتلّ الصافي وبيت جبرين والخليل ويافا وبيت المقدس.

ولَمَّا آلَ الحُكمُ في البُلدانِ العربيَّةِ للأتراك، كانَ أهلُ غَزَّةَ ميَّالينَ لِمُوالاةِ آخرِ حُكَّامِ المَماليك (طومان باي) لذلكَ انتقَمَ الأتراكُ مِن غَزَّةَ شَرَّ انتقامٍ لَمَّا تَمَكَّنوا مِن فَتحِها، فقتَلوا عَددًا كبيرًا، وكذلكَ فَعلوا بأبناءِ القبائلِ البَدويَّةِ التي كانتْ تُقيمُ بالقُربِ من غَزَّةَ ولم يَكتَفِ جُنُودُ الأتراكِ منَ الانتقامِ من

البَشَر، فقطعوا الأشجارَ وأحرقوا الزروعَ.. لكنْ ما أنْ تَوَلّى آلُ رضوان (وهم أسرة من إقْطاعيي غزّة) الحُكمَ فيها من قِبَل الترك (٩٣١هـ = ١٥١٠)م حتى أعادُوا غَزةَ إلى سابقِ مَجْدِها عاصِمَةً لفلسطين، فازدهرت أحوالُها الاقتصاديّة والعمرانيّة، وفي هذه الفترةِ بُنِيتْ مئذنَةُ الجامعِ الكبير، ومئذنتان أخريان في حَيّ الشّجاعيّة، كما شيّدَ عددٌ من الأبنيَة الضخمة الفاخرة على طُرُزٍ حديثة، وبُنِيَ جامعُ القلعة الذي صارَ فيما بعد دائرَةً للأوقاف، وكذلك المبنى الذي اتُّخِذَ فيما بعد مَقَرًّا للمَجلس البلدي.. لكنَّ الباشوات من آلِ رضوان مَيَّزوا أنفُسَهم تمييزًا خاصًّا حتى صارَ لَهم مَقبَرةٌ خاصّةٌ بِمَوتاهُم.

وفي عهدِ العُثمانيينَ لَحِقَ بِغَزّةَ أذًى كبيراً في الحرب المَحَلّيّة التي نشبَتْ بينَ ظاهر العُمَر الذي يَنتمي إلى قبيلة الظَّواهر (أو الزيادنة، وأصلُهم من عَرب الطائف بالحجاز) نَزَحوا إلى فلسطين، وكانَ لهم شَأنٌ في صَفد وشَمالي فلسطين.. نشبَ خِلافٌ بينَ ظاهر العُمَر ووالي تركيّا في الشام (عثمان باشا الكرجي ١١٨٥هـ=١٨٣١ م) وقد كانت غزّةُ ضمنَ ولايَة دمشق.. وامتدَّ هذا الخِلافُ زَمَنًا لِدَعم حاكم مصرَ (علي بك الكبير) وحاكم صَيْدا (الدنكزلي) لِظاهِر العُمَر، مِمَّا مَكَّنَهُ من الانتصار على الوالي التركي، وكانَ المَدَدُ يأتي إليْهِ عَبرَ بَوَّابَةِ غَزَّة.

وفي عَهدِ الأتراك أيضًا بَرزَ اسمُ والي غَزَّة (عبد الله باشا) في عهد السلطان العثماني (محمود الثاني ١٢٤٧هـ= ١٨٣١م) فقد ثارَ الغَزّيونَ على الدولة العثمانيّة في عهده، وتحالَفوا مع قبيلتَي التياها والترابين) في صحراء النقب، وشمالي سيناء، وطَرَدوا موظف الدولة المسؤول عن الجمارك.. وكانَ يَقودُ التَّمَرُّدَ رجُلٌ اسمُهُ مصطفى الكاشف.

وانتَهزَ محمد علي باشا (حاكمُ مِصرَ) الفُرصَةَ، واتَّخَذَ من هذه الانْتِفاضَة (الثورة) حُجَّةً، فأرسَلَ ابْنَهُ إبراهيم باشا، فاحتلَّتْ عَساكِرُهُ العريشَ وغَزَّةَ سنة (١٨٣١) وافتتحَ عَكّا والشامَ كُلَّها، حتى وصلتْ قُوّاتُهُ بَرَّ الأناضول، ولم تَتَوَقَّفْ حتى وافقت الحُكومَةُ التركيَّة على مَنْح مِصرَ لمحمد علي ولِذُرِّيَّتِه من بَعدِه.

ولَمّا انْتَشَرتْ في تُركيّا والبلادِ العربيّة التابعة لَها فِكرَةُ (الإصلاح وحُكم الدستور) قامتْ جَمعيّاتٌ ونَوادٍ للمُطالبَة بالإصلاح

كَجمعيَّةِ الاتحاد والتَّرقِّي فانضمَّ أبناءُ العَربِ معَ الأتراكِ واليهودِ وعناصرَ أخرى، ممَّا أدَّى إلى إعلانِ (دُستور عام ١٩٠٨) الذي أرسى قواعدَ الحريَّة والإخاء والمُساواة، وضمِنَ لأبناءِ الوَطَنِ (حريَّةَ القولِ والفِكرِ والاجتماع). وبعدَ قليلٍ خُلِعَ السلطان (عبد الحميد) وعُيِّنَ مَكانَهُ أخوهُ السلطان (رشاد ابن السلطان عبد المجيد).. وشارَكَ أبناءُ العربِ في هذا الانقلاب، وكانَ أبناءُ غَزَّةَ مُمثَّلينَ في جمعيَّة الاتِّحاد والترقِّي منهم (أحمد عارف الحُسيني، وسعيد الشوَّا، ومحمد الصوراني، وحسني خيال، وخليل بسيسو، ومحي الدين عبد الشافي) ورَجا أبناءُ العربِ خَيْرًا من هذهِ الجمعيَّاتِ الإصلاحيَّة لكن سرعانَ ما خاب رجاؤهم، وتَبَخَّرَتْ آمالُهم حينَ رأوا أنَّ رجالَ (تُركيا الفتاة) يَتَظاهرونَ بالعَملِ لاتحادِ العناصرِ المُكَوِّنَة للمُجتمع، وتأييد السلطة الوطنيَّة، لكنَّهم في الواقع كانوا يَتآمرون على هذه العناصر، ويَعملونَ على تَقويَةِ العُنصُر التركي حتى ولو كانَ يَهوديًّا على حِسابِ العناصر الأخرَى، ممَّا أدَّى إلى ظُهُورِ خِلافٍ واضِحٍ جَليٍّ بينَ العربِ والتُّرك، فنَمَتْ فِكرَةُ الاستقلالِ عن تُركيا، وقامتْ جمعيَّاتٌ عربيَّةٌ تُطالبُ بالاستقلالِ في الآستانة وباريس والقاهرة ودمشق وبيروت وبغداد كجمعيَّة الإخاء العربي، والمُنتَدى الأدبي، والعربيَّة الفتاة، والجمعيَّة القحطانيَّة.. وفي مُعظمِ هذهِ الجمعيَّاتِ كانَ عددٌ من الشبَّانِ الغزِّيين، وكانت مَطالبُ الشبَّان العرب مَحصورةً في جَعلِ اللغة العربيَّة لُغةً رسميَّةً في الولاياتِ العربيَّة، وفي مجلس النواب التركي، وأن يَتمتَّعَ أعضاءُ هذهِ الجمعيَّاتِ بحُقوقِهم السياسيَّة.. فأقلقت هذهِ الجمعيات أولي الأمرِ من الأتراك، وبادرُوا إلى مَنعِها، ثمَّ قامُوا بتسريحِ الضبَّاط العرب من الجيش التركي، وكانَ عددُهم يزيد على (٥٠٠) ضابط، وعيَّنُوا جمال باشا (السفاح) على سورية لقمع حركة المُطالبة فقامَ (السفَّاحُ) بإنشاءِ المَحاكم، وأمرَ باعتقالِ الشبابِ والمُثقَّفينَ العرب، وتقديمهم لمُحاكماتٍ صُوريَّة، وحُكِمَ على بَعضِهم بالنَّفي، وأُعدِمَ بعضُهُم الآخر، وكانَ ممَّن أُعدِمَ من أبناءِ غَزَّةَ (أحمد عارف الحُسيني وابنُهُ مُصطفى) ولهذا ما أنْ نَشِبَت الثورةُ العربيَّةُ ضِدَّ حُكمِ الأتراك التي أشعَلَ فَتيلَها وقَطَفَ ثمارَها

الإنجليز الغدَّارون، حتى تقاطَرَ أبناءُ العَربِ للالتحاقِ بِصُفوفِ الثائرين، كما سارَعَ أبناءُ العَربِ العامِلونَ في الجيش التركي للفرار والانْضِمامِ للثائرينَ، مِمَّا أدَّى إلى إخفاقِ تركيا في الحرب، وتَقليصِ شأنها فيما بَعد، حتى شارفَتْ على الزَّوال.

وبعدَ أنْ سيطَرَ الإنجليزُ على مِصرَ، زحَفُوا قادمينَ مِن الجنوبِ نحوَ غَزَّةَ، واتَّخذوا مِن رَفَحٍ مَقَرًّا لِقيادتِهِم. بَدؤوا الزَّحفَ على غزة في ١٩١٧/٣/٢٦ واحتلُّوا تلَّ جَمَّة في جنوبي غزة كما تَمكَّنُوا مِن احتلالِ تلِّ المنطار وبيت حانون، وجباليا، وعلى الرَّغمِ من هذا كُلِّهِ فقد واجَهوا مُقاومَةً شَديدةً مِنَ الأتراكِ وحُلفائهم الألمان، فاضطرُّوا للانْسِحابِ خائبين، لكنَّهم شَنُّوا في اليوم التالي هُجومًا جَديدًا، وتَقَدَّمُوا بِقُوَّةٍ وحزم، ولكنَّهم ارْتَدُّوا للمَرَّةِ الثانيةِ، مُخلِّفينَ وراءهم (٦٠٠٠) سِتَّةَ آلافٍ ثُلثُهم قتلَى والباقون جَرحَى.

وفي ١٩١٧/٤/١٧ عاوَدَ الإنجليزُ هجومَهم، لكنَّهم وللمرَّةِ الثالثةِ اضطرُّوا للتَّراجُعِ أمامَ صُمُودِ الأتراكِ على الرغمِ أنَّ هُجومَ الإنجليزِ كانَ قَويًّا ومُباغتًا ومُصَمَّمًا، فارتَدُّوا خاسرينَ وقد خَلَّفُوا أكثرَ من (٧٠٠٠) بين قتيل وجريح وأسير.

وللمَرَّةِ الرابعةِ هاجمَ الإنجليزُ غَزَّةَ بعدَ أنْ وَلَّوا قيادةَ جَيشِهم للجنرال (اللنبي) فَزَحفوا على غَزَّةَ في ١٩١٧/١١/١، وبعد قِتالٍ ضارٍ استَمَرَّ سبعةَ أيام أخلى الأتراكُ مَواقِعَهم بعدَ أنْ أبلَوا بَلاءً حَسَنًا في الدِّفاعِ عن غَزَّةَ، واحتلَّها الإنجليزُ لكنَّ دَمارًا وخَرابًا حَلَّ بالمدينةِ نتيجةَ قَصْفِها بالقنابلِ مِنَ الأساطيلِ البَحريَّةِ والمَدافِعِ الصَّحراويَّة.

ويبدو أنَّ الغزيِّينَ الذينَ كانُوا تَوَّاقينَ للاستقلالِ لم يُقَدِّموا مُساندَةً للأتراكِ المُدافعينَ عن المدينَةِ، بل إنَّهم سَهَّلُوا فِرارَ الجُنودِ والضُّباطِ العَربِ مِن صُفوفِ الجيش التركي، لكي يَلتَحِقُوا بجيش فيصَل ابن الحُسينِ الذي كانَ يُشَكِّلُ (وآسَفاه) الجناحَ الأيمَنَ للجيشِ البريطاني الذي يَقودُهُ الجنرال (اللنبي) مِمَّا اضطرَّ اللنبي نفسهُ للاعترافِ بِفَضلِ المُقاتلينَ العربِ في السيطرةِ على العقَبَةِ وبئر السبع، وغزَّة.

واتَّخذ البريطانيون من أرضِ غَزَّةَ مَقبَرَةً لِرُفاةِ عَساكِرهم القتلَى، وحضَرَ اللنبي تَدشينَ هذهِ المَقبَرة عام ١٩٢٣ وقال في

خِطابٍ لَهُ: (كانت غـزَّةُ ومنذُ فَجرِ التاريخ حتى يومِنا هذا بَوَّابَةَ الفاتحين[٣٣]).

وفي الأسطرِ التالية سأنتقي من أقوالِ بعضِ المَشاهير شيئًا أجعلُهُ فاكِهَةً يَستَمتِعُ القارئُ بِقراءتِهِ، ويَستريحُ بِمُطالعَتِهِ، بعدَما خشيتُ عليهِ مِنْ عَناءِ التاريخ.. أبدأُ بقولِ الرَّحالةِ المَقدسيّ[٣٤] حيثُ قال (غَزَّةُ إحدَى المُدنِ الرئيسةِ في فلسطين، لا يُعادِلُها في الأهَمِّيَّةِ سوى الرَّملةِ التي هي عاصمةُ فلسطين) وقال (إنَّها لا تَزالُ مَركزًا لِلقوافِلِ التِّجاريَّةِ الآتِيَةِ مِن جزيرةِ العربِ ومِصرَ[٣٥]).

وقال قاضي القُضاةِ مُجيرُ الدينِ الحَنْبَلِي (صاحب كتاب الأنس الجليل (هِيَ أحسَنُ المُدنِ المُجاورةِ لبيتِ المَقدسِ، وفيها ولدَ سيِّدُنا سُليمانُ بنُ داوودَ عليهِما السلام.. فيها كثيرٌ من أشجارِ النَّخيلِ، وحولَها كثيرٌ مِنَ المَغارسِ والمَزارعِ، وفيها أنواعُ الفَواكِه والخُضارِ، وهي مِن أحسنِ مُدُنِ فلسطين؛ ماؤُها كثيرٌ، وهواؤُها عَذبٌ، وأراضيها خَصبةٌ[٣٦]).

وزارَها الرَّحّالةُ الدِّمشقيُّ الشيخ عبد الغني النابلسي[٣٧] وذَكرَ أنَّهُ رأى فيها (مَغارةً يُقالُ إنَّهُ مَدفون فيها هاشم جَدّ النبي صلى الله عليه وسلم الذي تُنسَبُ إليه غَزَّةُ.. وهذهِ المَغارةُ مُتَّصِلةٌ بِمَقامِ سَيِّدِنا إبراهيم الخليل وأولادِهِ الكِرام.. وقال يذكرُ غَزَّةَ:

سَقَى اللهُ غَزَّةَ وابلُ السُّحبِ، إنَّنا
وجدنا بها مالا بِمصرَ وجِلّقِ[٣٨]
بُدورًا وغِزلانًا، وماءً، وخُضرةً
وكُثبانَ مِنْ رَمْلٍ على بَحرٍ أزرَقِ

وزارَها مِنْ دِمياطَ بِمِصرَ الرَّحَّالةُ الشاعر مصطفى أسعد اللقيمي الحَسَني عام ١١٤٣هـ ودَوَّنَ رحلتَهُ في مَخطوطٍ سَمَّاهُ (سَوانِحُ الأُنسِ برحلتي لِوادي القُدس) وكتَبَ عن غَزَّةَ كلامًا مَسجوعًا جَميلاً منهُ (وافَيْناها ضَحوةَ النَّهارِ، وقد فاحَ شَذا[٣٩] نَسيمِها المِعطار، فأطلقتُ عِنانَ الطَّرفِ[٤٠] في ناديها، وصُلتُ بِصَولجانِ[٤١] الفِكرِ في واديها، فإذا هيَ بَحبوحةُ جِنان، ولِلحَمائمِ في رَوضِ زُهورِها ألحان، فأسرَعتُ إلى نَحوِها المَسير، وكِدتُ مِن فَرَحي إليها أطير:

سِرْ بِي إلى غَزَّةَ الفَيْحاءِ، إنَّ بها
رِياضَ زَهرٍ تُحاكي جَنَّةَ الخُلدِ[٤٢]
مَرَّ النَّسيمُ عليها، والصَّبا سَحَرًا
يَروي حَديثًا لنا عَنْ ساكِني نَجدِ[٤٣]

فَهاجَني بُلبُلُ الأفراحِ، حينَ شَدا
بلَحْنِ مَعبَدَ فوقَ الأغصُنِ المُلدِ[44]

وزارَ غَزَّةَ (تشرتشل) رئيس وزراء بريطانيا عام ١٩٢١ يَتَفَقَّـدُ الأماكنَ التي جَرتْ فيها مَعـارِكُ طاحنَةٌ بـينَ الجيشِ البريطاني، والجيش التركـي، على أرضِ هـذهِ المَدينَةِ الباسِـلةِ وما حَولَها، المعارك التي خاضَـها الجَنْرال اللنبي. كانَ يُرافِقُ تشرتشل المَندوب السـامي الصـهيوني (هربرت صـموئيل) والكولونيـل (لورنـس) الخبيـث الذي كانَ يَتَظاهَـرُ بِحُـبِّ العـربِ، جاء هـذا الوفدُ بالقِطارِ مِن مصرَ، وكانَ يُرافِقُهُم سَـيِّداتٌ أجنبيّـات، وعَدَدٌ مِن رجالِ الحُكمِ في مصرَ وفلسطين، فاسـتَقبَلَهم جُمهورٌ غاضِبٌ مِن أهلِ غَزَّةَ، بِصَيْحاتِ السُّخْطِ والاحتجاج على الانْتِدابِ البريطاني، وعلى وعدِ بَلفور.. وقد دَوَّنَ هـذهِ الزيـارةَ (الميجر ث. س. جارفس) مُحافِظُ سيناء في عهدِ الانتداب البريطاني على مصـرَ في كِتابٍ لَهُ وصَـفَ فيـه أهلَ غَـزَّةَ بِقَولِه (أهلُ غَزَّةَ مَيّالونَ بطبيعتِهِم إلى العنادِ والمُشاكسةِ.. وهم أشَدُّ ما يكونونَ مِنَ الكُرْهِ والبَغضاءِ لِسياسَةِ الانْتِدابِ، والفِكرَةِ الصُّـهيونيَّةِ.. بِالرَّغمِ مِن أنَّ هذهِ السياسَةَ لم تَكنْ قد مَسَّـتْهُم بِسُـوءٍ.. وهم كإخوانِهِم النابُلسيينَ في الشَّـمالِ مُعادُونَ للانْتِدابِ، وضِدَّ سياسَةِ الوَطنِ القَومي اليَهوديّ).

ويَقولُ الميجر السَّـابقُ ذِكرُهُ: إنَّ الغَزّيّينَ أمْطَروا الزَّائرينَ بوابلٍ مِن عباراتِ الشَّـتْمِ والسَّـبِّ مُعبِّرينَ عن كُرهِهِم وعِدائِهِم لِهؤلاءِ الزائرينَ غيْرِ المَرغـوبِ فيهِم.. حتى خافَ (تشرشل) على حياتِه، والتَفَتَ إلى (لورنس) الذي كانَ يَسيرُ خَلفَهُ، وسألَهُ قائلاً (لورنس! هل هـؤلاءِ القَومِ خَطِرونَ؟ يَبـدو أنَّهم غيْرُ مُغتَبِطينَ بِرُؤيَتِنا، ما الذي يَقولونَهُ ؟).

فأجابَـهُ لورنس قائـلاً (إنَّهم في الواقِعِ ليسُوا خَطِرين، ولكنَّ الكلماتِ التي يَلفِظونَها لا تَدلُّ على تَرحيبٍ، بَل إنَّها تَدُلُّ على عِداءٍ، إنَّهم يَصرخون: لِيَسقطِ الانْتِدابُ البريطاني! لتسقط السياسة الصُّهيُونيَّة[45]).

أمَّـا مَعارِكُ غَـزَّةَ الأخيرة التـي بَدأتْ بِعُدوانٍ غادرٍ غاشِـمٍ، استَمَرَّ أكثرَ مِن ثَلاثَةِ أسابيع بدأ في ٢٠٠٨/١٢/٢٧ واستَمَرَّ حتى ٢٠٠٩/١/١٨ والتـي سَـطَّر فيَهـا أبطالُ المُقاومَةِ الغَزّيّـونَ بِدمائهم، وبِكِفاحِ أبنائهم وتَضـحياتِ كُلِّ فَردٍ فيهِم، فَسَيَكتُبُها تاريخُ النِّضـالِ العربي بِحُروفٍ مِن نُورٍ، يُضـيءُ

للأجيالِ في مُستقبلِ أُمَّتنا طَريقَ عِزَّتِها وسَبيلَ كرامَتِها كما سَتكونُ هذه المَعاركُ لعنَةً تَنصَبُّ على رؤوسِ المُتخاذلينَ الجُبَناءِ، ليسَ منَ الشَّعبِ الفلسطينيِّ فَحسب، وإنَّما منَ الشُّعوبِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ التي ما كانَ يَجوزُ لَها أنْ تَقفَ مَوقِفَ المُتفرِّجِ، عَمَلَ مَن لاحَولَ ولا قُوَّةَ لَهُ، خاصَّةً وأنَّ هذه الأُمَّةَ تَمتلكُ قُدُراتٍ هائلةً وبيَدِها أسلحَةً قَويَّةً جبَّارَةً لو أرادتِ استِخْدامَها، أو على الأقلِّ التَّلويحَ بها، ولكنَّ أغلبَ الأُمَّةِ اختارَتْ طَريقَ الهَوانِ والذُّلِّ والاستِكانَةِ، فَرَضَ عليها ذلكَ حُكَّامٌ أذِلَّاءُ جُبَناءُ مُتَخاذلونَ، جاؤوا بغَيْرِ إرادَةِ شُعوبِهِم، بَل أتَوا من فَوقِ أُنوفِ شُعوبِهِم، وفَرَضُوا أنفُسَهم بالقُوَّةِ والعُنْفِ والبَطشِ ونَجزِمُ أنَّ المُستعمرَ هَيَّأَ لَهم فُرصَةَ الوُصولِ إلى كَراسيِّهم وفَرَضَهم لخِدمَةِ مَآربِهِ ومَصالحِهِ، ذلك المُستَعمِرُ البغيضُ الذي لا يُريدُ لأُمَّتِنا نُهوضًا ولا تَقدُّمًا.

وتَمَكَّنَتْ دولةُ الاغتصابِ مِن تَدميرِ كُلِّ المَباني الحُكوميَّةِ والمُؤسَّساتِ والمَساجِدِ والمَدارسِ وبُيوتِ المُواطنينَ الأبرياءِ في غَزَّةَ، ولكنَّها لن تَقدِرَ أنْ تُدَمِّرَ إرادَةَ الصُّمودِ والثَّباتِ والاستِبسالِ في قُلوبِ شَعبِنا المُجاهِدِ الصَّابرِ الصَّامدِ البَطَلِ على أرضِ غَزَّةَ.

الهوامش:

١- لسان العرب والقاموس المحيط (غزز).

٢- يَعصِب: يلزم. لِيْتُهُ: قرابَتُهُ. اغْتِزازًا: اختصاصًا. اليَدُ هُنا: اليُمن.

٣- القاموس المحيط ولسان العرب (غزز).

٤- وربَّما ثنَّى بعضُ العربِ المُفرَدَ أو جَمَعوهُ لِغَيرِ سَبَب.

٥- شاعرٌ جاهليٌّ فَحل، لَجَأَ إلى عبدِ المُطَّلب بن هاشم بن عبد مَناف لِجنايَةٍ كانَ جَناها، فَحَماهُ وأحسَنَ إليه، فأكثَرَ من مَدحِه ومَدحِ ذَويه /انظر الأعلام للزركلي ٢٥١/٧.

٦- القاموس المحيط (غزز) والبيتُ في اللسانِ وياقوت بروايَةٍ مُختَلِفَةٍ عَمَّا هاهُنا. الضَّريح: القَبْر (وقَبْرُ هاشم مَعروفٌ في غَـزَّةَ باسم (سيِّدنا هاشم في حيِّ الدَّرَج). انظـر تاريخ غزة لعارف العارف ص١١٣. البَلقَعَةُ: الأرض الخلاءُ (البَرِّيَّةُ) تَسْفي: تُثيرُ الغُبار.

٧- اسْمُهُ خُوَيلد بن خالد بن مُحَرِّث، شاعر مُخضرَم أدرَكَ الجاهليَّةَ والإسلامَ، شَهِدَ فتْحَ أفريقيا وماتَ غازيًا سنة ٣٦ هـ اشتهر بقَصيدتِهِ العَيْنيَّة: ((أمِنَ المَنُونِ ورَيْبِها تَتَوَجَّعُ)) لَهُ ديوانٌ مَطبوع.

٨- أَذْرُعـات: هو الاسمُ القَـديمُ لِمدينَة (دَرعا) الواقعة في جنوبي سورية اليومَ، وكانت قديمًا ذاتَ كُروم وأعناب تُنتِجُ الخَمْرَ بكَثْرة.

٩- الفَضلةُ: البَقيَّةُ مِن الشيء، وهيَ هُنا آخِرُ الخَمرة التي لم يَبِعْها التاجر (الخَمَّار) بَعدُ، ولَعَلَّهُ أخَّرَها لِجَودتها ونَفاستِها. مُذَكَّرَة: ناقَة قَوِيَّة كالجَمَل الذَّكَر. هاديَة الضَّحْل: الصَّخْرَةُ تَجُرُّ عليْها السَّيلُ فلا يَقدرُ على اقْتلاعِها لِصَلابَتها.

١٠- الراح: الخَمْر، وسُلافَتُها: أفضَلُها. الإداوةُ: إناءٌ تُحمَلُ فيه السَّوائلُ. مُقَيَّرَة: مَطْلِيَّة بالقارِ وهوَ الزِّفْتُ.

١١- الجَسْرَةُ: الناقةُ النَّشيطَةُ الجَسُورَةُ. الكفلُ: المُؤَخِّرَة.

١٢- ديوان الهُذَليين ١/٣٩ وما بعدَها والأبياتُ في مُعجم ياقوت ٤/٢٠٢. فيها: يُريدُ فَمَها. الطارق: النازلُ لَيْلاً. ساطع الأُفُق: الفَجْر. المُجلي: المُنْكَشِف.

١٣- النَّدَى: الكَرَم. ثَوَى: ماتَ. لا يَبْعَد: دُعاءٌ لِمَنْ تُحِبُّ.

١٤- الفِنـاءُ -بِالكَسْـرِ-: ساحَةُ الـدارِ. السَّقيم: المَريض. والعِيـادَةُ: زِيارَةُ المَريضِ. العُوْد: جمـع عائد: وهو الذي يَزور المريضَ.

١٥- المَعارف لابن قُتَيبة/المُقدمة ل.الجِفانُ: جَمعُ جَفنَة وهيَ قَصْعَةُ الطَّعام. رُذُمٌ: بِضَمَّتَيْنِ: جَمعُ رَذُوم: وهي القَصعَةُ المُمْتَلئة. يَنْصُرُ بِلسانِه ويَدَه (يُريدُ أنَّهُ زَعيمٌ أقوالُهُ كأفعاله يُؤَيِّدُ بِها مَنْ يُريدُ مُناصَرَتَه).

١٦- قَـوَّزنَ: ظَهَرنَ وخَرَجْنَ (يَعني الإبل) زُور: مائلات، أيْ أنَّهُنَّ غيرُ قاصدات الحَجِّ إلى بيتِ المَقْدِس. ونَهْرُ أبي فُطْرُس بالقُـربِ مِـن نابُلُسَ بِفلسطينَ ويَصُبُّ في بَحْرِ الشـام (الأبيض المتوسِّط) بالقُربِ مِنْ يافـا / انظر كِتابَنا المُجْتَنى في المُثَنَّيات والمُتَجانِسات والكُنى ص٢٢٤ ومعجم البلدان ٥/٣١٥.

١٧- الفَرَمـا: بَلـدةٌ بِمصرَ على ساحِلِ البَحرِ المتوسِّط، ليسَتْ بَعيدَةً عن الاسكَنْدَريَّـة، وقد انْدَثَرَتْ وزالَتْ. شُقُور: أمور مُلتَصقة بـالقَلب، مُفرَدُها: شقر.

١٨- ديوان أبي نُواس ٤٨٣ وانظر معجم البلدان ٤/٢٠٢. الفُسْطاط: عاصمة مصر في أيام الشاعر.

١٩- معجم البلدان ٤/٢٠٢/٢٠٣.

٢٠- أخشَـى أنْ يَكونَ أصابَ هذا الاسـمَ شيءٌ مِن (التَّصحيف) عن اسم آخَر، فإنَّنا لا نَعرفُ مِن أبناءِ نُوحٍ أحَدًا بِهذا الاسم.

٢١- تاريخ غزة لعارف العارف ١٧٩.

٢٢- المَعينيون: عَرَبٌ مِنَ اليَمَنِ، نُسِبُوا إلى (مَعينَ) وهي عاصِمتُهم، وكانت تقعُ شَرقيَّ صَنعـاء.

٢٣- تاريخ غزة لعارف العارف ١١/١٢.

٢٤- تاريخ غزة لعارف العارف ٢٥/٢٦.

٢٥- سـورة المائدة/ الآية ٢٢.

٢٦- سورة المائدة/ الآية ٢٤.

٢٧- تاريخ غزة لعارف العارف ص٥٩.

٢٨- تاريخ غزة لعارف العارف ص٥٨.

٢٩- فُتُوح البُلدان للبلاذري ص١٠٩، وانظر تاريخ غزة / عارف العارف ١١٩.

٣٠- تاريخ فلسطين /عارف العارف ١٢٦.

٣١- الإدريسي (محمد بن محمد بن عبد الله الإدريسي الحَسَني (٤٩٣-٥٦٠هـ= ١١٠٠-١١٦٥م) مُؤرخ وجُغرافي ولِدَ في سَبتة بالأندلس ورحَلَ رِحلةً طَويلةً، ولَهُ كتاب (نُزهة المُشتاق في اختراق الآفاق) ولَهُ مُؤلفات أخرى/ الأعلام ٢٤/٧.

٣٢- تاريخ غزة/ عارف العارف ١٥٠/١٥١.

٣٣- تاريخ غزة / عارف العارف ص٢٢٣.

٣٤- محمد بن أحمد البشاري المقدسي (٣٣٦-٣٨٠ هـ= ٩٤٧-٩٩٠م) رحّالة، جُغرافي، ولد في القدس، طافَ أكثرَ بلاد المُسلمين وصنَّفَ كتاب (أحسَن التقاسيم في مَعرفة الأقاليم) المُمَيَّز في فَنّه / الأعلام ٣١٢/٥.

٣٥- تاريخ غزة ٢٣٤.

٣٦- الأُنس الجليل بتاريخ غزة والخليل ٧٤/٢.

٣٧- عبد الغني بن إسماعيل (١٠٥٠-١١٤٣هـ= ١٦٤١-١٧٣١م) شاعرٌ عَلَمٌ في الدين والأدب، ولد ونشأ بدمشق، كانَ كثير الأسفار لَهُ كثير من المؤلفات/ الأعلام ٣٢/٤.

٣٨- جِلِّق: دمشق.

٣٩- الشَّذا: بالذّال المُعجَمة (الرّائحة).

٤٠- عنان الطّرف: لِجام النَّظَر.

٤١- الصَّوْلجان: عَصا المَلك.

٤٢- الفَيحاء: المُتسعة الأقطار. تُحاكي: تُشابِهُ.

٤٣- الصَّبَا: بِفتح الصاد (ريحٌ مَهَبُّها منَ الشرق). السَّحَر: ما بعدَ مُنتَصَف الليل.

٤٤- شَدا: بالدّال المُهْمَلة: غَرَّدَ (فعل). مَعبَد: مُغَنٍّ مَشهورٌ كان في العصر العبّاسي.

٤٥- عن تاريخ غزة/ عارف العارف ٢٤٦/٢٤٧.

الدراسات والبحوث

الشعر الكنعاني
دراسة ونماذج

د. فايز مقدسي *

قبل الدخول في تفاصيل جماليات الشكل في الشعر الكنعاني القديم كما كشفت عنه القصائد التي تم العثور عليها أثناء التنقيب الأثري في النصف الأول من القرن العشرين في موقع (رأس الشمرة . مملكة أوغاريت القديمة على الساحل السوري) فإننا سوف نعمد إلى استعراض اثنتين من القصائد الكنعانية، أو السورية القديمة، الأولى تمثل الشعر الألوهي / أشخاصه الآلهة/ وهي قصيدة يطلق عليها اسم (البعل والوحوش) والثانية

* شاعر وباحث سوري - باريس.

العمل الفني: الفنان شادي العيسمي.

من نوع الشعر الملحمي التاريخي /أشخاصه البشر/ وهي تسمى قصيدة الملك «كيرت». وذلك حتى نتيح للقارئ التعمق والإحاطة بالموضوع خاصة فيما يتعلق بالجمالية أو البلاغة الشعرية الكنعانية.

وقبل الشروع باستعراض القصيدتين، فسوف نعمد إلى تقديم موجز لبعض أشخاص القصائد وعلى وجه التخصيص شخصية البعل حدد.

أشخاص القصائد الكنعانية السورية القديمة، والتي تقص غالباً خلق ونشوء الكون والعالم ومآثر الخالق والبعل حدد والملوك القدماء هم أولاً الله /إل/ الذي يطلق عليه اسم الخالق وأبو البشر والملائكة ورب الدهور والعالمين. ثم قرينته /اثيرة أو عشيرة/ وهي توصف بأنها خالقة وأم القوى السماوية، وهي تمثل المظهر المؤنث للكون وتمثل الأم العظمى ولذلك تصف القصائد القوى السماوية بأنهم /أبناء عشيرة/ (في الأصل: «بن. اترت.) وتوصف هي بأنها (خالقة القوى السماوية /الأرباب/ وفي الأصل: (قينت. إليم) أي خالقة الأرباب أو الآلهة[1]. هناك أيضاً البعل/ السيد أو الرب[2] ومآثره وأفعاله الحميدة كمسؤول عن الخصوبة مبدأ الحياة وتجددها. ومعه في أكثر الأحيان رفيقته /عنات/ أي المبدأ المؤنث في صفوف القوى السماوية. وهي تمثل المياه العذبة كما يدل اسمها /عنات / من جذر/ عن والتاء للتأنيث: أي عين الماء أو الينابيع. وتلقب دائماً بالبتول أو العذراء.

إضافة إلى ما سبق فهناك القوى الأخرى السماوية التي تناهض البعل مثل التنين الذي يمثل الخواء الكوني الأول. و/موت/ الذي يرمز وكما يدل اسمه إلى الموت وإلى القحط والمجاعة. وهو في صراع متجدد ودوري مع البعل (قوة المطر) وعنات (المياه العذبة). ومن ثم فهناك القوة السماوية والتي هي بدورها معادية للبعل: /يم/ أو البحر أو المياه المالحة والذي يقضي عليه البعل فيتم عندئذ فصل المياه المالحة (المحيط) عن المياه العذبة ويبدأ تنظيم العالم وهو نفس الأمر الذي يقوم به /مار. دك/ أو مردوخ كما جرت العادة في كتابة اسمه في ملحمة الخلق البابلية /الأينوما إيليش أو عندما في العلى /. وهناك مجموعة من القصائد المكرسة لسرد مآثر البعل وصراعه مع القوى المعادية للبشر. والبعل حدد السيد الأوحد كما يدل اسمه حدد (من جذر واحد أو أحد) هو القوة السماوية التي تحمي وتصون البشر. فهو يحيا ويدخل في صراع مع القوى المظلمة ويموت في سبيل البشر ثم يبعث حياً على نحو دوري. ويتزامن موته مع

حلول فصل الصيف وانقطاع المياه وحلـول الجفاف وموت النبات حيث تبدو حياة الناس مهددة بالزوال. غير أنه يعود إلى الحياة مـع مجيء الربيع بعد أمطـار الشتـاء وتجدد دورة الخصـوبة حيـث ينمو النبات وتتكاثر البهائم.

وكل ذلك إشـارة إلى قيام البعل من الموت حيث كان يتم الاحتفـال ببعثه من الموت في عيد كبير طقوسي وشعبي.

لذلك فألقاب البعل جدد كثيرة وتشير كلهـا إلى المطر الخصـوبة ومنها أنه سـيد الأرض وسيد الندى وواحدة من بناته تدعى النـدى أو الطل. وهو أيضـاً سـيد الغيث والمطر. الرعد صـوته والغيوم حصـانه أو مركبته، ومقره الرمزي على الأرض هو قمة جبل /صافون. الأقرع اليوم/ قرب اللاذقية على ساحل المتوسط في سورية.

فـإذا تعمقنا أكـثر في الموضـوع الذي نتحدث عنـه فإننا نلاحظ أنه وبالرغم من شـهرة الكنعانيين. الفينيقيـين في التاريخ القديم في مجـال الملاحة البحرية والتجارة العالمية، فإن دياناتهم وطقوسـهم وأعيادهم



كما يستخلص من النصوص ترتبط ارتباطاً وثيقـاً بالأرض. وتدل على شـعب أعطى أهتمامـاً كبيراً للزراعة مما يـدل على أنه عرف الاستقرار منذ أمد بعيد وغابر.

والاسـتقرار كما لا نجهل ضرورياً لقيام العمران أو الحضـارة. وهو كما يبدو الأمر الذي يشـير إليه اسـم /كنعـان/ أو قن أو كن أو قني/ وهذا الاسـم يدل على شيئين. الأول اللون الأحمر القاني وهو لون الأرض الزراعية في المنطقة. أمـا الثاني فهو يبدو وكأنه من جـذر الكلمة الكنعانية /قني/ أو

/كني/ والتي تدل على فعل الصنع أو الخلق أو الابتكار كما في العبارة الكنعانية: «قني . ارص . و. شـمم» أي «خلق أو صنع الأرض والسماوات». ولا ننسى أن نشير إلى أن فعل «الكون» موجود في هذا الجذر. وفيه أيضاً معنى «كن» أي: استقر في المكان. وكان الناس في بلادنا يستعملون إلى عهد قريب عبارة «كن» في صيغة الأمر، وباللغة المحكية، حين يطلبون من شخص أن يهدأ وأن يكف عن الحركة. أي أن يستقر.

في قصائد أوغاريت الكنعانية نعثر على ديانة خصب وديانة ضبط قوى وعناصر الطبيعة عن طريق تسليم كل قوة من قوى الطبيعة العاتية كالمطر والبحر والقحط والنور والظلام والشمس والقمر لملاك /أو سيد/ يكون مسؤولاً عنها ويطلب منه البشر (عن طريق الصلوات والتضرع) أن يضبطها لصالحهم. والصراع الدائم بين ملاك الخصوبة والمطر وبين ملائكة (أو أبالسة) الموت والقحط والمياه المالحة يجعل من الفكر الكنعاني فيما يخصّ قوى الطبيعة ودورتها أول فكر جدلي في التاريخ حيث كل شيء في صراع مستمر ينتج عنه صراع آخر مستمر بدوره، وما من ثبات مطلق، أي أن الكون في حركة دائمة ناتجة عن صراع الأضداد وبدورها تجعل الحياة مستمرة.

وكما أسلفنا فإن شخصية البعل حدد تجذرت في الذاكرة الشعبية التراثية واستمرت حتى اليوم حاملة أسماء مختلفة. إنما جميعها يشير إلى صراعه مع قوى الخواء الأول ورمزه التنين، ومع القحط ورمزه الموت. فنحن نلاحظ أن كل أرض زراعية تسقيها الأمطار ما تزال تدعى إلى اليوم أرضاً بعلية. وأن اللقب /بعل/ بمعنى سيد ما زال بدوره مستعملاً فنقول عن الزوج أنه بعل المرأة وهي بعلته أو زوجته.

واتخذ البعل حدد في وقت لاحق أسماء منوعة غير أنها كلها تدل على مهمته الكبرى: الخصوبة. وهكذا، وفي العهد المسيحي في المشرق، أصبح اسمه (مار جرجس) ثم اكتسب صفة الفارس فأضحى (مار جرجس الخيّال) أو الفارس الذي يصارع التنين ممتطياً حصانه. وهذه هي الصورة التي نراها في أيقونات الكنائس والأديرة في المشرق. وجرجس أتى من صيغة يونانية تعني الحارث /المزارع/ الذي يخصب الأرض.

وصورة مار جرجس على حصانه يطعن التنين كما هي في الأيقونات نراها في القصائد الأوغاريتية مرسومة بالكلمات:

«أنت تضرب التنين، الحية المنسلة
تسحق الحية الهاربة (التنين) وترض رؤوسها السبعة».

ولقد حفظ الأدب الشعبي هذه الصورة في قصيدة شعبية مجهولة المؤلف وبطلها مار جرجس نقتطف منها هذه المقاطع:

«لما كان في ذاك الحين
في بيروت ظهر تنين
ريحتو تهلك العالمين
ويعرف باسم الثعبان»

إلى قول المؤلف:

«أسرع جرجس وتقدم إليه
ورفع رمحو وهجم عليه
وضربو ضربة بين عينيه
والرمح من خلفه داني»[٣]

فكأن المرء يقرأ القصيدة الكنعانية التي دونت قبل آلاف السنين من اليوم.

وما زال الناس عندنا يحتفلون وإلى اليوم بعيد مار جرجس وهو يقع في فصل الربيع كما كان عيد قيامة البعل قديماً وعيد الأكيتو أو رأس السنة في ما بين النهرين. ثم وفي وقت لاحق، وبعد مجيء الإسلام أخذ البعل اسم (الخضر) ولما تعايشت المسيحية مع الإسلام في المنطقة أصبح اسم البعل (مار جرجس الخضر). ولا يفوتنا أن اللون الأخضر هو لون الطبيعة في أحلى حالاتها وهو لون الخصوبة.

قصيدة البعل والوحوش

نص هذه القصيدة وصل إلينا مهشماً بنسبة كبيرة غير أن المختصين تمكنوا من إعادة تركيب أجزاء اللوح واستطاعوا قراءة ما تيسر من سطورها وعباراتها، بحيث أنهم توصلوا إلى تكوين صورة عن محتواها العام وقد أطلقوا عليها اسم /البعل والوحوش المفترسة وباللغة الأصلية (البعل واكلم) والاسم (اكلم Akl-m من فعل / أكل/ الكنعاني، و/الميم/ صيغة الجمع في الكنعانية كما هو معروف).[٤]

والقصيدة. وكما يستخلص من سياق أحداثها تقص، وعلى نحو غامض، كيف أن /إل/ أو /الله/ كما تدل الكلمة الكنعانية والتي تعني العالي أو المتعالي وهو في الحقيقة الإله الأوحد أما بقية الأرباب الذين ترد أسماؤهم في النصوص الكنعانية والرافدية فهم يمثلون قوى الطبيعة المختلفة، أو ضرب من الملائكة، /شاء، ولسبب يبقى غامضاً بسبب تلف اللوح، التخلص من البعل /حدد/ رب المطر والخصوبة الذي كان يصطاد آنذاك في الغابات (ولعل الغابات المقصودة في النص هي مستنقعات الغاب القريبة من جسر الشغور في سورية، ولنلاحظ أن الاسم غاب هو نفسه غابات، وهي المستنقعات التي تحولت اليوم إلى أراض زراعية وهي

قريبة من منطقة /محنبل/ الواقعة بين سهول الغاب أو أوغاريت، واسم /محنبل/ مثير للاهتمام لأنه مركب من كلمة /محن/ أي المعاناة والبلاء، ومن اسم البعل فيكون اسم محنبل/ محن أو محنة البعل أو عذابات البعل قد حفظ أحداث المأساة أو المحنة التي عاشها البعل والتي تقصها القصيدة التي نتحدث عنها) لتنفيذ قراره يقوم الله، أو /عل/ بخلق كائنات مفترسة (الأكلم) ويرسل بها إلى الغاب حيث يصطاد البعل كما سبق لتقضي عليه. على هذا النحو يقع البعل فريسة لهذه الوحوش المفترسة ويموت. فيحل القحط وتتفشى المجاعة على الأرض بعد موت رب المطر والخصوبة. غير أن البعل يبعث حياً من جديد بعد سنوات سبع فتعود الخصوبة إلى الأرض ببعثه حياً.

لقد تضاربت الآراء وتعددت التفسيرات وكادت أن تتحول إلى خلافات بين المختصين الذين عكفوا على دراسة وترجمة هذه القصيدة أو ما تبقى منها ذلك أنهم وجدوا في سياق أحداثها والعديد من عباراتها ما اعتبروه المصدر الأساسي لحكاية إبراهيم وسارة وهاجر التوراتية وأيضاً لقصة يوسف وأخوته إضافة لقصة قاين وهابيل كما وردت في سفر التكوين التوراتي. وها نحن نسرد هنا آراء بعض المختصين، ومن بلدان مختلفة، الذين درسوا القصيدة موضوع هذه الصفحات وحاولوا تفسير أحداثها.

أول من عمل على ترجمة القصيدة كان العالم الفرنسي الشهير /شارل فيرولو Virolleaud /، وهو بالمناسبة أول من نقل إلى الفرنسية العديد من قصائد أوغاريت، ومنذ سنة ١٩٣٦، واعتقد فيرولو أن في النص شخصين هما البعل و/هود /. غير أن العالم الفرنسي /دوسو /، وبعد دراسة النص وجد أن الشخصين الذي تحدث عنهما /فيرولو/ هما في الحقيقة شخص واحد هو حدد / حدو/ ولقبه البعل.

في طبعته الثانية للنص رأى /فيرولو/ أن النص هو في الحقيقة مقطع من قصيدة ملحمية مطولة بطلها البعل حدد الذي بينما كان يصطاد في الغابات وجد نفسه فجأة أمام كائنات مفترسة فيخوض ضدها معركة يخرج منها منهزماً أو يقع صريعاً أما /دوسو Dussaud/ فقد عثر على تفسير آخر. ففي رأيه أن الله أو /إل/ ينصب كميناً للبعل ليتخلص منه أو ليجعله يعيش التجربة أو المحنة مما يقودنا مجدداً إلى اسم المنطقة التي تجري فيها حوادث القصيدة، أي منطقة /محنبل /.

و/دوسو/ يقص الأحداث على النحو التالي: بينما كان البعل في البراري يقتنص /

إل/ الفرصة ليمكر به ويتخلص منه لأسباب مطولة وغامضة بسبب تهشم اللوح فيصنع كائنات مفترسة تملأ البراري أو الغابات وتهاجم البعل الذي يندفع في فورة الشباب لقتالها ولكنها تقضي عليه غير أنه يعود فيبعث من الموت ويحول البراري إلى جنة ثم يعثر عليه أخوته في تلك الجنة والأمر يذكر بقوة بحكاية يوسف واخوته في مصر.

أما العالم /كاستر/ فقد نظر إلى نص القصيدة كنص أسطوري له علاقة بطقوس الخصب ومرتبط مباشرة بقصائد البعل. ورأى أن البعل في هذه القصيدة، شأنه في ذلك شأن (أدونيس)، فيما بعد، الذي يصرعه خنزير بري في الغابات، يقع فريسة لوحوش مخيفة خلقها /إل/ تمثل شياطين البراري، وخلال فترة موته يحل الجفاف إلى الحقول. غير أن /إل/ يعلن أن البعل سيعود قريباً إلى الحياة وتعود معه الخصوبة. ويعتقد / كاستر: أن النص هو نص مسرحي متعلق بأعياد الخصوبة وأنه كان يمثل كمسرحية في الهواء الطلق في الاحتفالات الموسمية، وأن الممثلين كانوا يتقمصون أدوار البعل والوحوش وعلى وجوههم الأقنعة.

عالم آخر مختص هو /بو ريك /، وبعد أن درس النص، وجد أن القصيدة هي أصل لحكاية يوسف وأخوته الواردة في التوراة / التكوين /. فمثل يوسف التوراتي نرى البعل يبحث عن أخوته. ومثل أخوة يوسف نرى أخوة البعل /الوحوش المفترسة/ يلقون به في المستنقعات أو في بئر. أما أشخاص القافلة الذي يشترون يوسف من إخوته فإننا نعثر عليهم في صورة أخوة البعل الآخرين الذين يدعوهم النص (أبناء الآلهة) وهم الذي يحررون البعل الذي يصبح ملكاً على أخوته الأرباب. وهذا ما حصل ليوسف في مصر.

أما العالم /هالدر/ فقد رأى أن القصيدة بتصويرها البعل يقع في المياه أو تقضي عليه الوحوش في البراري إنما تمثل رمزياً نزوله الموسمي إلى الجحيم الممثل بالصحراء حيث يلقى البعل مصرعه على يد القوى الطبيعية والكونية المعادية له كالحرارة والجفاف والقحط والمياه الآسنة والأراضي غير الصالحة للزراعة ممثلة في الوحوش المفترسة (اكلم) والتي يعتقد الكثيرون أنها تمثل أسراب الجراد التي كانت تهاجم الحقول فتقضي على المزروعات والنبات وتخلف وراءها المجاعة التي ترمز إلى اختفاء البعل الذي يمثل الخصوبة ورغد العيش ووفرة المحاصيل.

العالم /جراي/ قارن رحلة البعل إلى البراري أو الصحراء، أي التيه، بما حدث لقابيل بعد قتله أخيه حيث تاه في الأرض

هارباً من دم أخيه. أو أن (إل) يعاقب البعل للجفاف الذي حل بالأرض فينفيه إلى الصحراء حيث نرى الجارية/ تاليش. بالأصل تلش tlsh تضع أولاداً /هم الوحوش/ أو الجراد الذي يتكاثر بسرعة والذي يقرض ويأكل ويلتهم (في الأصل: تقرصن /تيكلن/ رمم //rmm/ t.ikln tqrsn/ وكلمة رمم تدل على الدود وعلى الرميم وتقرصن من فعل قرص أو قرض وتيكلن من أكل /.

في دراسة جديدة للنص وجد /جراي/ أن القصيدة تمثل في الحقيقة /آلام البعل أو مأساة البعل/ الذي عليه كإله خصوبة أن يتعذب وأن يموت في سبيل البشر ليبعث حياً من جديد في دورة لا متناهية وذلك ليضمن اكتمال دورة الطبيعة التي تتعلق بها حياة البشر وقيام العمران.

ثم ولما عمد العالم /جينسبرج Ginsberg/ إلى ترجمة النص عن الأصل وقام بدرس التفاصيل فقد وجد نفسه مضطراً إلى القيام ببعض التفسيرات والتأويلات والمقارنات. وكانت فكرته تقوم على أن هذه القصيدة تسرد أحداث الصراع بين البعل وبين أخوته الذين ولدوا لـ /إل/ من الجارية /تاليش/ (tlsh) التي هي خادمة أو وصيفة قرينة /إل/ الشرعية /اتيرا/ أو /عشيرة/ أو عشتار أم الأرباب جميعاً.

ووجد عالمنا أن قصة إبراهيم وسارة وإسماعيل والجارية هاجر كما هي في التوراة ليست سوى نسخة متأخرة عن هذه القصيدة. وأن الاختلاف الأساسي هو أن الأشخاص يتحولون في النسخة التوراتية من آلهة إلى بشر. حيث إن الجارية: تاليش /، وحسب أحداث القصيدة الكنعانية، تقوم، وكما حدث لهاجر في النص التوارتي، وبطلب من /إل/ بالابتعاد إلى الصحراء وربما بطلب من /عشيرة /، لتضع حملها وحيدة هناك. وهو ما فعله إبراهيم مع هاجر بإيعاز من سارة بعد ولادة إسماعيل كما هو معروف. والفقرة في القصيدة الكنعانية هي التالية في ترجمة شبه حرفية: «يا أمة عشيرة قومي فجهزي مسند وخذي ما يلزم من الثياب واتكئي إلى جذع شجرة في مكان قصي /الصحراء أو البرية/ وهناك احفري الأرض بعظام يديك، صيحي من الوجع وضعي الوحوش». /في الأصل، وكما سبق، أكلم Aklm (٥).

هنا أيضاً يقع البعل فريسة لأخوته الوحوش الذين يقضون عليه (الأمر الذي يمثل نزوله الموسمي إلى الجحيم). وهنا أيضاً يصيب الأرض القحط بعد اختفاء البعل).

وهــذا التحليل يبدو قريبــاً من الدراما المســيحية، وينبغي ألا ننســى أن المسيحية ظهرت وتطورت في أرجاء سورية الطبيعية، حيــث، وكالبعــل تماماً في القصــيدة التي نتحدث عنهــا، فإن المســيح، وهو ابن الله المتجســد في اللاهوت المســيحي، يضطهد ويصــلب ويموت ثــم يعود ويبعــث حياً من جديــد. الله. الأب هنــا لا يتدخــل لإنقاذ المســيح ابنه بل يترك المأساة تكتمل وتمضي إلى نهايتها القصــوى. أي الموت والنزول إلى ظلمة القبر وحيث يبدو صــعباً علينا وحتى على المسيح نفسه إدراك الأسباب كما تدلنا عبارتــه الأخيرة على الصــليب قبل الموت: «إلهي، إلهي، لما شــبقتني؟» أو إلهي، إلهي، لماذا ضربتني هذه الضربة؟

البعــل يتعرض للدراما نفســها دون أن نعــرف أو أن يعرف هو طبيعة عدم التدخل الإلهي (عدم تدخل إل) لإنقاذه من المخاطر التي يتعرض لها والتــي تؤدي به إلى الموت حيث بوســعه هو أيضاً أن يصرخ والوحوش تداهمــه في الصــحراء: « إيلــي، إيلــي، لما شبقتني؟».

إن الموت هنــا، وفي الحالتين، حتمية لا مفــر منها كمــا يبدو وذلك كــي يتم البعث وتتــم القيامــة حيث يعود الإلــه الميت وكل شــيء يتجدد بعودته. لأنه بدون هذا الموت لا يمكــن لنظام الكون أن يســتمر (في حالة البعل) ولا للإنسان أن يحصل على الخلاص (في حالة المسيح).

قصيدة الملك /كيرت/

عبارات القصــيدة محفورة على الألواح بيد عليمة ومتمرســة في فن الكتابة هي يد العلامة الســوري الشــهير (إيلــو ملكو Ilo milkou) الــذي وقع نســخة القصــيدة باســمه. والألواح تعرضت لبعض التلف في بعض أجزائهــا مما يُعقد عملية القراءة في مواضع متعددة، كما أن نهاية الحكاية لم يعثر عليها. غير أن النص (يبقى عموماً) صــالح للقــراءة وللفهم. وهو يُعتبر من النصــوص الأدبية الكنعانية الملحمية الكبرى.

بطل القصيدة. الحكاية هو الملك (كيرت. في الأصــل: ك.ر.ت.ت Krt.t). وهو حسب النص ملك على مملكة اســمها (خوبور. في الأصل: خ.ب.ر h.b.r.) أو (بيت الخبر) كما تسمى في مواضع أخرى.

أما اســم الملك بطل القصــيدة /كيرت: فالمعتقد أنه يعني: الأمير أو الكريم النسب، أي من دوحة عالية.

غير أن اللقب الذي يلازم اسمه في النص هو في الأصل: (ب.د.إ.ل bd. il.) الذي يعني (عبد الله).

أما اللقب الآخر فهو في الأصل: (ن.م.ن

. غ.ل.م. إل. Nmn-glm-il) ويعني كما هو واضح:

(غلام إل الناعم أو البهي) أو بلغة اليوم: زين الله أو نعمة الله أو، وأيضاً، (النعمان) كما أنه أحياناً يدعى في الأصل: (بن /م/ . إل. bn/m/il)، أي ابن إل أو ابن الله. وأيضاً: (بن. إل. ل.طف- ن و - ق.د ش. bn - il - ltpn - wqds) أي: ابن الرب اللطيف القدوس.

ومع كل هذه الألقاب الإلوهية فالملك /كيرت/ ليس إلهاً وإنما شخص بشري وبطل أسطوري وشخصية لها خلفيتها التاريخية كما سوف نرى.

والحكاية تبدأ بكوارث ومصائب تتعاقب على الملك /كيرت/ فنرى الموت يختطف زوجة الملك وجميع أولاده. فيروح الملك يندب مصيره وذريته التي فقدها وهو ينتحب. ثم يهده التعب والألم فيغط في النوم والأسى يعصر قلبه. وفي نومه يظهر له /إل/ أو الله كما لو في حلم ويسأله عن باعث أحزانه ويعده بالعطايا والنعم حتى يخفف عنه. ولكن الملك يسترحم /إل/ راجياً إياه أن ينعم عليه بذرية جديدة، وأن لا يقطع نسله ويتركه دون زوجة /فيعطف عليه قلب الرب ويقول له ما عليه أن يفعل:

على /كيرت /، بادئ ذي بدء، أن يتطهر وأن ينحر لـ /إل/ وللبعل وبعد ذلك عليه أن يجهز جيشاً جراراً وأن يمشي على رأس محاربيه نحو مملكة اسمها (أدووم Oudoum) حتى يبلغ أسوارها بعد مسيرة سبعة أيام فيحاصر المدينة ويهدد بفتحها. وبعد سبعة أيام من الحصار فإن ملك المدينة (فابيل pabil) سوف يرسل لكيرت بالرسل المحملين بالهدايا لكي يرفع /كيرت/ الحصار ويترك المدينة بسلام. غير أنه على كيرت أن يرفض الهدايا وأن يطلب من الملك يد ابنته /حورية/ التي، وحسب كلام (إل) ستكون زوجة كيرت، وسوف تلد له أولاداً كثيرين.

ويهب /كيرت/ من نومه ويبدأ ينفذ كل ما أمره /إل/ به في المنام. ونفهم من النص أنه في طريقه إلى مملكة /أدووم/ يمر على /صور/ وعلى /صيدون/ لأن النص يذكر أنه يصلي في معبد /صور /. ثم يتابع المسيرة على رأس جيشه حتى يبلغ هدفه المقصود فيحاصر المدينة ويرفض الهدايا ويطلب من الملك /فابيل/ يد ابنته /حورية/ (في الأصل حوراي) فيرضخ الملك ويعطي ابنته زوجة لكيرت. فيرحل كيرت ومعه عروسه.

ثم تستمر الحكاية حيث نرى الملك كيرت يقيم وليمة كبرى في قصره بمناسبة عرسه ويدعو إليها جميع الأرباب. ويأتي

/إل/ فيأخذ كأساً ويبارك كيرت ويبشره بأن العروس /حورية/ سوف تعطيه سبعة أبناء بل وثمانية وأن بكرهم سوف يحمل اسم /يصيب yasib/ وسوف ترضعه الآلهة ثم يعلن /إل/ بعبارة غامضة أنه سوف يجعل أصغر أولاد كيرت بكراً للجميع: «في الأصل: ص.غ.ر.ت /التاء للتأنيث/ ه.ن.أ.ب.ك.ر.ن)

(s.g.r.t–h.n–a.b.k.r.n)

ونفهم، بعد سطور أدركها التلف، أن كيرت، وبعد مرور سبع سنوات ولأنه لم يف بنذور كان تعهد بها، يقع فريسة لمرض غامض ويخيم عليه ظل الموت. ويكلف زوجته حورية أن تقيم وليمة وأن تدعو إليها علية القوم. وأثناء المأدبة تطلب حورية من الضيوف أن ينوحوا على الملك (لا شك أن الأمر يتعلق بالطقوس التي كانت سائدة) ثم يقوم أحد الأشخاص، وعلى نحو غامض بسبب تلف اللوح، فيتنبأ بموت الملك عند غروب الشمس، وأن ابنه (يصيب) سوف يجلس مكانه على العرش.

ثم يتلو أحد أبناء (كيرت) صلوات استر حامية أمام أبيه الذي يكلفه بالبحث عن أخته (ثامنة) وأن يطلب منها أن تضحي للآلهة. يمضي الأخ بحثاً عن أخته وعندما يلتقي بها تستدل من قسمات وجهه أن أباها في خطر. ويخبرها أخوها أن الملك يعاني من داء غامض منذ عدة أشهر وأنه على حافة القبر. فتقوم (ثامنة) فتتلو ابتهالات جنائزية. ويشير النص إلى انحباس المطر وتفشي المجاعة بسبب مرض الملك.

عندما يصير النص مقروءاً من جديد نرى /إل/ أو الله يتدخل في الأمر. ونسمعه يخاطب مجلس الأرباب متسائلاً من منهم يستطيع شفاء الملك (كيرت). ويطرح السؤال سبع مرات دون أن يحصل على جواب.(ونلاحظ أن العدد سبعة هو عدد رمزي). ويقوم /إل/ فيخلق كائناً يكلفه بشفاء (كيرت). وعملية خلق الكائن تتم على النحو التالي /يأخذ/ إل/ تراباً ويجبله. ثم يأخذ كأساً ويصنع الكائن من هذه الجبلة.

أما اسم هذا المخلوق فهو (شا. اتا. قات. sha – ata – qat)[٦] ويتبين من دلالات النص أن المخلوق له صفة الأنثى. فهذه المخلوقة تنطلق فوراً إلى قصر الملك فتعالجه وتعيد إليه الشهية. فيأكل ويستعيد القوى ويبتعد عنه شبح الموت. وعندما يسترجع الملك الصحة يطلب من زوجته حورية أن تقيم مأدبة ثم يجلس على عرشه الملكي.

غير أن الأمير الشاب /يصيب/ الابن البكر للملك /كيرت/ يقوم بمحاولة انقلابية

ليأخذ مكان أبيه على العرش فينهض ويخاطب الملك لائماً إياه على أنه لا يحكم بالعدل ولا يشفق على الأرملة ولا يشمل اليتيم بعنايته ويطلب منه التخلي عن العرش ليحكم هو مكانه. فيقوم /كيرت/ ويبدأ يلعن ابنه العصي.

وهذا كل ما تم العثور عليه من الحكاية أما الألواح المتبقية فلا تزال مفقودة.

البعض يعتقد أن لهذه الحكاية الشعرية خلفية تاريخية بمعنى أنها تقص أحداثاً تاريخية لها علاقة بالواقع وجرت حقيقة. فهي بمثابة تسجيل للأحداث في نمط شعري حيث أن هناك إشارات، وإن كانت غامضة، في النص لأسماء أقوام ولمدينة / أدوم/ جنوب فلسطين، وإشارة إلى معركة قام بها سكان /صيدون/ أو /صيدا/ بقيادة الملك /كيرت/.

غير أن الأكثرية من المختصين الذين درسوا القصيدة وجدوا فيها حكاية فلسفية تعتمد على أحداث تاريخيةغابرة، وثمة من رأى في شخص الملك /كيرت/ رمزاً للبعل رب الخصوبة الذي يلد ويموت ويبعث في دورة مستمرة ترتبط بفصول الطبيعة. أما الأميرة /حورية/ فتجسد في شخصها الربة- الأم الكنعانية، وزواجها من الملك / كيرت/ هو بمثابة /زواج مقدس وطقسي/ يهدف إلى إحداث الخصوبة المطلوبة. إنما ورغم هذه التأويلات فإن الجميع، مع بعض الاستثناءات، يميل إلى اعتبار النص نصاً تاريخياً، وأن /إل/ هو الذي يسهر على استمرار السلطة الملكية، وأن اسم /حورية/ هو إشارة إلى امتزاج العنصر المشرقي - المتوسطي بالعنصر الآري /الحوري - الحثي - الميتاني/ في سورية في مطلع الألف الثاني ق.م. وهو أمر تؤكده وثائق كثيرة تم العثور عليها، وتجدر بنا الإشارة أخيراً إلى أن هناك من قارن هذه القصيدة الملحمية بالإلياذة حيث وكما خطف /كيرت/ الأميرة /حورية/ فإن الأمير /باريس/ خطف الأميرة /هيلين/ وكما حاصر /كيرت/ مدينة /أدووم/ فقد حدث حصار مدينة طروادة.

فن وجمالية الشعر الكنعاني

لتوضيح نمط صياغة القصائد الكنعانية /السورية القديمة/ وإظهار صورتها الجمالية البيانية وجانبها البلاغي سوف ندرس تركيب ومفردات تلك القصائد وبشكل خاص كما وصلت إلينا من موقع رأس الشمرة. أوغاريت القديمة /سورية/ والمؤكد أنها دونت في منتصف الألف الثاني ق.م غير أنها كانت معروفة شفهياً قبل ذلك الزمن بكثير. والكثير من المختصين باتوا اليوم متأكدين من أن القصائد الملحمية الكبرى

كانت تمثل في الهواء الطلق وفي مناسبات خاصة كمسرحية، وينبغي علينا أن نشير إلى ناحية مهمة وهي أن أكثر مدونات الهلال الخصيب القديمة موضوعة في صيغة شعرية.

أول ما يميز جمالية القصيدة الكنعانية، مثلها في ذلك مثل القصيدة الرافدية السومرية ـ الأكادية، هو أسلوب التكرار المتبادل. هذا يعني أن المقطع الشعري نعثر غالباً على عباراته في المقطع الذي يليه مع تنويع في الضمائر. ويقتضي الأمر بديهياً كثرة استخدام المترادفات الدالة على نفس المعنى والتي تفيد جمالياً في تنويع التعبير وفي تركيب صور شعرية غنية وذات دلالة.

وعموماً كل مقطع شعري يساوي المقطع الذي يليه وهذه خاصية جمالية تفيد في صنع إيقاع النص. وكمثال على ما سبق نورد هذا المقطع الشعري الذي يقول الشيء نفسه بتعابير منوعة:

«اسمع أيها البعل القوي،

أنصت يا فارس السحب» (لقب البعل)

أو مقطع آخر يصور الصراع بين البعل و«موت»:

«يتناطحان كالعجول

البعل صامد

موت لا يتزعزع»

أو مقطع ثالث:

انصت إلي يا موت، ولكلامي افتح أذنيك

أيها البتول عنات اصغي لخطابي، ولكلامي انصتي.

هكذا نرى أن الفقرات متوازية، وتدل على المعنى نفسه بكلمات مترادفة وبصور منوعة، أي، أن المقطع الثاني يعبر عن الفكرة ذاتها التي وصفها المقطع الأول ولكن بمفردات مختلفة وبصور متجددة كما سبق.[٧]

مقطع آخر:

النص الأصلي مع تعريب حرفي استخدمنا فيه الكلمات ذاتها إلا في مقاطع قليلة:

ق.م.ي.ب.د.و.ي.ش.ر

يقوم ويبدأ يغني /ينشد أو يقول الشعر/

م.ص.ل.ت.م- ب.د.- ن.م.

الصنوج بيد /نعمان/

ي.ش.ر - غ.ز.ر.ط.ب - ق.ل.

يغني كثيراً /بغزارة/ بصوت طيب.

ل.ب.ل.ب.ص.ر.رف- ص.ف.ن

لبعل ب صرر /مرتفعات/ جبل صفن/ الجبل الأقرع/

ب.ح.ر.ب.م.ل.ح.ت.ق.ص.م.ر.ي

بحرية /سكين، مليحة/ مسنونة /قص مرة أو قطعة/

هذا المقطع الشعري يبدو خالياً من

القافية غير أنه مبني على إيقاع الجمل التي تكاد أن تغنى بدون أن تلحن. كما في جملة «يشر.غزر.طب.قـل»(٨) فهي جملة كباقي جمل القصيدة قوية الإيقاع. وتماثلها في قصائد أوغاريت عبارات كثيرة قوية الإيقاع. على سبيل المثال هذه الجملة الموسيقية: «ك.م./ش.ح.ر/ك.م./ق.د.م./ أي: ككوكب الصباح أو نجمة السحر ككوكب المشرق.

وكما سبق وأشرنا فأهم جماليات الشعر الكنعاني هي صيغ الإعادة والتكرار وإلى القارئ بعض النماذج من قصيدة الملك دانيل:

«رفع الملك دانيل صوته وخاطب ابنته قائلاً:
اسمعي يا ابنتي
أنت يا من تحملين الماء
أنت يا من تستقين الندى (لغسل) شعرك
يا من ترصدين تحركات الكواكب
فتقوم الصبية
الصبية التي تحمل الماء
التي تستقي الندى لشعرها
التي ترصد تحركات الكواكب»

مقطع آخر من قصيدة الملك كيريت مخاطباً زوجته حوري أو حورية:

«اسمعي يا ست حورية
قومي فاذبحي خروفاً كي آكل
وهيئي عجلاً مسمناً لأتغذى به»

ونختتم بصيغ إعادة بمفردات مترادفة:

«ما أن خرجت الكلمات من فمه
والألفاظ من شفتيه»

هكذا يبدو طول المقاطع متساوياً في أكثر الأحيان وكل جملة تحوي عدداً متساوياً من الكلمات حتى يستقيم الوزن والإيقاع وموسيقى الجملة أو البيت الشعري. غير أن تتابع المقاطع ذات المعنى الواحد يقوم بدور آخر ألا وهو التأكيد على ما تقصه القصيدة وما تهدف إليه من خلال أحداثها. لذلك نلاحظ أن الشاعر يستخدم حرف جر (ب أو في) في الجملة الأولى، ثم وفي الجملة الثانية يستعيض عن حرف الجر بعبارة مثل (في وسط): في البيت، بالبيت، وسط البيت. وظاهرة التكرار المطول نلاحظها في أكثر القصائد. كل كلام يقوله شخص ما أو إله ما ويكلف رسولاً بنقله إلى شخص آخر (وهو عادة بطل النص - الحكاية). هذا الكلام سوف يتكرر عدة مرات، مرة على لسان الإله، ومرة على لسان الرسول، ومرة ثالثة على لسان الشخص الموجه إليه الخطاب وذلك دونما تبديل. وربما كان لهذا التكرار دوراً أساسياً في حفظ النص في الذاكرة قبل زمن التدوين الكتابي وتعليم الصيغ البيانية والقوالب البلاغية أو الكلاسيكية الجامدة وقواعد تركيب الجملة وأمور الصرف والنحو للدارسين (الطلاب).

حيث إن القصائد الكنعانية (والرافدية) حافلة بالقوالب البلاغية الإنشائية التي كانت شائعة في زمنها وبعضها لا يزال محفوظاً حتى اليوم في لغة الكلام وفي الفصحى وفي الكثير من الأمثال والحكم والأغاني والأشعار الشعبية القديمة.

بالنسبة إلى القافية فهي تبدو موجودة أحياناً وأحياناً غير موجودة كما نلاحظ في المقطع التالي وبلغته الأصلية حيث يخاطب البعل الربة (عنات) قائلاً لها في صيغة فعل الأمر:

«ق.ر.ي./ب.ا.ر.ص./-م.ل.ح.م.ت./

ش.ت./ب.ف.ر.ت./د.د.ي.م./

س.ك/ش.ل.م/ل-ك.ب.د./ا.ر.ص./

ا.ر.ب.د.د./ل-ك.ب.د./ش.د.م./»

هنا نلاحظ أن البيت الثاني والرابع والأخير ينتهيان بحرف الميم والذي هو صيغة الجمع في الكنعانية ويمكن أن ننظر إليه كقافية. غير أننا إذا أخذنا مقطعاً آخر مؤلفاً بدوره من أربعة مقاطع نلاحظ أن حرف الميم يرد في نهاية المقاطع الثلاثة الأولى ويستعاض عنه بنون في المقطع الرابع. وهو في اللغة الأصلية كالتالي:

ل.م.ح.ش.ت./م.د.د./ي.ل./ي.م./

ي.ك.ل.ت./ن.ر./ي.ل./ر.ب.م./

ل.ي.ش.ت.ب.م./ت.ن.ن./ي.ش.ب.م.

م.خ.ش.ت./ب.ط.ن./ق.ل.ف.ن./

وهناك مقاطع في القصائد الكنعانية تبدو وكأنها استمرت في قصائد أخرى جاءت بعدها بزمن طويل كما يبين المقطع التالي من قصيدة الملك (كيريت) حيث يرفع الملك المذكور صلاته متضرعاً إلى الله كي ينزل المطر. أي، وبتعبير آخر، صلاة استسقاء، ولعلها أصل الموشح الشهير إلى اليوم باسم «اسق العطاش»:

«فليهطل المطر في فصل القحط والجفاف

فلترسل الغيوم رذاذ الخريف

وليسقي الندى عناقيد كروم الصيف»

ثمة خاصية ذات أهمية عالية المستوى تميز القصائد الكنعانية والرافدية أيضاً، وهي وحدة الموضوع، حيث تتدرج الحكاية من نقطة معينة ثم تتابع الأحداث وتتطور في حبكة درامية مشوقة حاملة القصيدة إلى مستوى القصائد العالمية الكلاسيكية الخالدة قبل أن تصل إلى النهاية المرجوة حيث يتحقق ما هو مرجو أو منتظر. ذلك إضافة إلى وحدة التركيب اللغوي ووحدة البلاغة الشعرية ووحدة البناء الإيقاعي كما نرى في هذا المطقع من قصيدة المعروفة باسم البعل واليم:

«هو ذا عدوك يا أيها البعل

هو ذا عدوك فاضربه

هو ذا عدوك الذي يناهضك فاصرعه»

إضافة إلى ما سبق فإن البناء الشكلي كان يعتمد على تناغم الجملة الشعرية وعلى تقطيع العبارة موسيقياً لبناء الإيقاع. وهكذا فثمة مقاطع شعرية تكاد أن تغنى دونما تلحين كهذا المقطع من قصيدة البعل والموت وكما هو في الأصل:

«شمم/ شمن/ تمطرن/

نخلم/ تلق/ نبتم/

وتعريبه:

السموات سمناً تمطر، والسواقي تسيل (تلقي) عسلاً.

على أن الحكم على الجانب الإيقاعي وعلى موسيقى النص في الشعر الكنعاني - السوري القديم يبقى صعباً وذلك بسبب عدم القدرة على تصويت الكلمات على نحو صحيح تماماً. في تحليله للبناء اللغوي لقصيدة (الملك كيرت) عمد العالم /ديل - ميكيكو/ إلى تصويت الكلمات مستعيناً باللغة العبرانية، والتي هي في أصلها لهجة كنعانية كما يخبرنا النص التوراتي: «استعرت شفة كنعان»، واكتشف أننا إذا عمدنا إلى هذا النمط من القراءة للنصوص الكنعانية فإننا نحصل على شعرية عالية المستوى تضاهي /المزامير/ و/نشيد الإنشاد/. فبناء النص يضعنا أمام تركيب شعري يتصف بغنائية عالية المستوى. وثمة مقاطع شعرية في القصيدة تضاهي أجمل صفحات الأدب الرومانتيكي العالمي.[9]

وأخيراً، وفي اعتقادنا، وبعد تمحيص مفردات وتراكيب الجمل والصور الشعرية بلغتها الأصلية منسوخة بالحرف اللاتيني، فإننا نعتقد أن لغتنا المحكية (في كل أرجاء بلاد الشام) قد حفظت قسماً لا يستهان به من لغة القصائد التي كانت في زمنها لغة أدبية أو فصحى. وإننا بالاعتماد على لغة المخاطبة اليومية، وما فيها من مفردات وتراكيب وتعابير وأغاني شعبية وأمثلة، نستطيع التوصل إلى تعريب شبه حرفي للقصائد واستخلاص ناحيتها الأسلوبية الجمالية البلاغية.[10]

الهوامش:

١- نستعمل هنا تعبير القوى السماوية أو الملائكة وليس الآلهة كما جرت العادة لأن هذا هو مدلول التسمية الكنعانية الحقيقي كما يبين سياق الأحداث في القصائد.

٢- الرب تعني في الأصل السيد أو المعلم أو الشيخ الأستاذ المعلم أو الحكيم.

٣- كتاب الأدب الشعبي. الأب الراحل يوسف قوشاقجي.

٤- اسم الوحوش الوارد في النص وكما هو في الأصل: ا-ك-ل-(م) يدل على الجراد وهو باللغة الأكادية نفسه /ا-ك-ي-ل-و.

akilu/ والجراد الذي أرسله /يهوه/ على مصر حتى يجبر الفرعون على تحرير العبرانيين حسب النص التوراتي يرد في الأصل على شكل /ك ـ ل او أ ـ ك ـ ي ـ ل Akel ووصف النص الأوغاريتي للوحوش المفترسة ينطبق على الجراد.

٥- بعض الكلمات الواردة في النص الأصلي: مسند أو مخدة هي في الاصل /خدج/ ولعل الكلمة دخلت العربية القديمة حيث صارت تستعمل للدلالة على الوضع قبل اكتمال مدة تسعة أشهر. اتكئ هي ذاتها في الاصل /تك ـك/. المكان القصي أو البرية في الأصل: /م.ل سب ر/ يعني ملء البرية أو البرية المترامية الأطراف أو الصحراء أو البر الشاسع. عظام اليد تقريباً حرفية فهي في الاصل: ز-م-ي.د. صيحي من الالم في الاصل: ح.ل ـ ل.د /ربما نجدها في تعبير (اتهد الحيل). ضعي الوحوش في الأصل: ي.ل.د ـ الـك.ل.م. والولادة هنا تذكر بالسرد القرآني لولادة المسيح كما هو في سورة «مريم»

٦- شات لها ارتباط بفعل السقاية وبكلمة شتاء. وقات: الاكل والغذاء.

٧- يبدو أن الشعر العبراني اقتبس الأسلوب الكنعاني. ففي قصيدة توراتية هي نشيد موسى (وهي مدونة بعد موسى بزمن طويل) نقرأ:

«اصغي أيتها السماوات فأتكلم ولتستمع الأرض لأقوال فمي».

٨- وإذا وضعناها في لغة غنائية تضحي: انشد قائلاً وأطال وغنى بصوت حلو. المقاطع عن بحث للعالم المختص Hordner بعنوان: ملاحظات حول الربة عنات. وعن كتاب: نصوص أوغاريتية.

٩- الكتاب الكنعاني المقدس La Bible Cananeenne تأليف Del Medico.

١٠- أكثر القصائد التي تم العثور عليها هي مدونة أو منقوشة على الالواح بخط جميل هو خط أديب الحاضرة الأوغاريتية الشهير (إيلي ـ ملكو) والمعتقد انها دونت على عهد ملك أوغاريت /نقمد الثاني/ حوالي القرن الثالث عشر ق.م. وثمة إشارات أو تعليمات ترد بين السطور لتنبه القارئ إلى ضرورة رفع صوته أو خفضه أو تكرار عبارة معينة. مما جعل العلماء يعتقدون أن تلك القصائد كانت تقدم كمسرحية أمام الجمهور في مناسبات احتفالية، وأن التعليمات المذكورة كانت موجهة إلى الممثلين الذين يؤدون أدوار الشخصيات وهم يضعون الاقنعة على وجوههم ليتقمص كل واحد شخصية معينة.

المراجع الاساسية

- Textes ougaritiques

نصوص أوغاريتية
عدة مؤلفين

- Du genre grammatical en semitique

تأليف: M.Feghali – A.Cuny

- Ecrits de l.Orient encien et sources bibliques

عدة مؤلفين

- La Bible cananeene

تأليف: Del Medico

الدراسات والبحوث

أسس النظرية المعاصرة للحضارات

تأليف: البروفيسور يوري ياكوفيتس
البروفيسور بوريس كوزيك
ترجمة:
د. ثائر زين الدين *
د. فريد حاتم الشحف **

يمنح الإنسان اسمه فور ولادته، ويكون هذا الاسم بمثابة الهوية الخاصة، طيلة حياته، يميزه من المجموع العام للناس من حوله. بينما ينتظر النظم الاجتماعية، والمقولات العلمية، التي تميزها، مصير آخر: يمكن أن تمر آلاف السنين قبل أن يتمكن العلماء من فهم جوهرها، وتحديد مكانها في منظومة المقولات العلمية وما يزيد من صعوبة ذلك أن عملية المعرفة نفسها، فيما يتعلق بهذا الباب، غير منجزة حتى الآن، والمصطلح الواحد

* أديب وشاعر سوري. ** مترجم سوري.

العمل الفني: الفنان شادي العيسمي

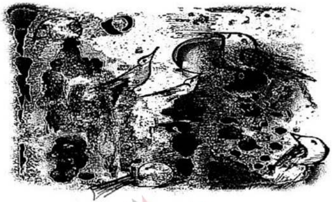
ما زال يحمل مضامين مختلفة، وهذا ينطبق تماماً على مفهوم الحضارة: فهي كنظام اجتماعي، ووفق تصوراتنا المعاصرة، موجودة منذ ما لا يقل عن عشرة آلاف عام، لكن المصطلح نفسه كمقولة علمية، لم يبدأ استخدامه إلا منذ مئتي عام تقريباً، ولم يهدأ الجدال العنيف حول محتواه حتى الآن وتذكرنا هذه الحالة- لا إرادياً – بالحكاية الهندية القديمة التي تروي لنا كيف حاول ثلاثة من العميان وصف الفيل وما كانوا قد رأوه بطبيعة الحال، تقول الحكاية إن أحدهم أمسك رجل الفيل، فشبهه بجذع الشجرة، والثاني تلمس خرطومه فاستنتج أن هذا الحيوان يشبه الحبل الثخين اللين، أما الثالث فقد اتكأ على الحيوان الضخم، فأصرّ أنه يشبه جداراً طرياً. إن كلا من هؤلاء الثلاثة محق على طريقته! لكنهم جميعاً لم يتمكنوا من معرفة كيف يبدو الفيل فعلاً. والصورة مشابهة تماماً حين يتعلق الأمر بدراسة مقولة ديناميكية واجتماعية شديدة التعقيد مثل مقولة الحضارة.

١- الحضارات: من الواقع متعدد المقاييس إلى المقولات العلمية

إن الحضارة كواقع موضوعي، وكموضوع للمعرفة – حسب فهمنا – ثلاثية الأبعاد، تظهر في ثلاثة معايير قياسية، أدوار، يرتبط واحدها بالآخر بشكل دقيق من خلال المضمون (أو المحتوى) والفضاء، والزمن.

إنها قبل كل شيء حضارة إنسانية شاملة، عالمية، كونية، تعبر عن وحدة الجنس البشري، ومصيره التاريخي، منذ لحظة الانعطاف التاريخية، عندما انتقل الإنسان من نمط النشاط الاقتصادي البدائي (الصيد، جمع الثمار والأعشاب) إلى نمط آخر منتج (تربية المواشي، زراعة الأرض) ومع هذا الانتقال بالتحديد بدأ الإنسان يصنع تاريخه الخاص، وأصبح بإمكاننا أن نتحدث عن وجود مجتمع بشري كحقيقة بعينها وعن وحدة الإنتاج المادي والروحي لهذا المجتمع.

إن العملية السابقة، المسماة في العلم ثورة العصر الحجري الحديث، بدأت تقريباً من الألف الثانية قبل الميلاد على جزء صغير نسبياً من الكرة الأرضية، يقع إلى الشمال من خط الاستواء، لأن الظروف المناخية في ذلك الجزء كانت مناسبة تماماً للعمل الزراعي، ثم اتسعت هذه الرقعة وعلى مساحات كثيرة في القارات كلها لتشمل ما يسمى(الأويكومينا)، (أي الجزء المأهول من الكرة الأرضية)، ثم بعد ذلك لتصل إلى ذروتها في القرن العشرين، عندما جعلت العولمة وحدة العنصر البشري Homo



Sapiens أمراً واقعاً على الكوكب كله، وبالتالي فليس من المصادفة أن يستخدم كوفي عنان الأمين العام السابق للأمم المتحدة (المؤسسة الوحيدة التي تمثل مصالح الشعوب والحضارات كلها)، مراراً مصطلح «الحضارة الكونية» في جميع خطاباته. بمناسبة اعتبار عام ٢٠٠١ عام الحوار بين الحضارات مشيراً إلى العلاقة المتبادلة بين هذه الحضارة والحضارات الإقليمية. يمكن القول إن عملية تشكل الحضارة الكونية(الكوكبية) امتدت لألف عام وهاهي ذي تنهي تشكلها في أيامنا هذه. ومع أن المنظرين الكلاسيكيين للحضارات الإقليمية المعترف بهم ن. يا. دانيليفسكي، أو. شبينغلر، أ. توينبي وآخرين غيرهم من العلماء المعاصرين ينفون وجود الحضارة الكونية، إلا أنها موجودة فعليا بالرغم من ذلك، مصورة الجنس البشري، ومصيره التاريخي على كوكب الأرض، وحدة اهتمامه الجوهرية. حقيقة إنها موجودة بغض النظر عن تنوع الحضارات الإقليمية ووجود الأجناس المختلفة، والأمم، والإثنيات العرقية، وكل التناقضات الموجودة فيما بينها جميعاً. ولكل ما سبق فإن الحضارة الكونية – بمضمونها وسننها وطبائعها ومراحل تشكلها ونزعات ذلك التشكل، وبنيتها المعقدة، وأشكال وميكانيزمات التأثير المتبادل بين أجزائها وعناصرها، وآفاق تطورها – تشكل الجزء

الأهم من العلم الذي يدرس الحضارات: «سيفليوغرافيا»[1]. لكن الحضارة الكونية لا تظهر مباشرة بصورتها المنجزة المكتملة. لقد مرت خلال عشرة آلاف عام من وجودها بمراحل محددة من سيرورة تطورها، مبدّلةً بنيتها الداخلية، وشكلها الخارجي. وهذا ما قدم لنا الحجة العلمية والأساس لطرح نظرية «الحضارات العالمية» كموضوع للدراسة يشكل الجزء الكبير الثاني المكون للعلم الذي يدرس الحضارات.

ويمكن أن ننظر للحضارات العالمية على أنها أطوار دورية يعقب واحدها الآخر في سيرورة تشكل الحضارة الكونية وتطورها، بحيث تختلف كل حضارة عالمية عن الأخرى ببنيتها الثقافية - الاجتماعية، وبتعداد وتركيب شعوبها وديناميكية تلك الشعوب، وبدرجة تأثيرها على العمليات الطبيعية - البيئية، وبوسائل إنتاجها التقنية والاقتصادية، وبالنظام السياسي - الاجتماعي.

إننا في عملنا هذا نستبدل التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التي طرحها ذات يوم كارل ماركس بالتقسيم الحضاري للتاريخ العالمي، لأن عيوب تلك التشكيلات تكمن في تضخيم دور علاقات الإنتاج (الاقتصادية)، وعدم التقييم الدقيق والكافي لأهمية المجالات الثقافية - الاجتماعية في تطور الإنسانية. النظرية الجديدة - إذاً - تمكننا من اكتشاف لولب التقدم التاريخي، وإيقاعه، وانطلاقاً من المعطيات التي نحصل عليها، يتم تقييم جوهر الأحداث الحاصلة الآن، وآفاق تطور الحضارات العالمية في القرن الواحد والعشرين والقرون اللاحقة.

وأخيراً المكون الثالث من مكونات مفهوم «الحضارة» - وهو الحضارات الإقليمية العديدة، التي تمثل تجمعات بشرية كبيرة، متعددة الشعوب والإثنيات، ممن تجمعهم وحدة القيم الثقافية - الاجتماعية، والمصائر التاريخية المشتركة، والمصالح الجيوسياسية والاقتصادية. وهذه الحضارات الإقليمية تعكس بصورة أو بأخرى تعدداً وتنوعاً في بنية الحضارة العالمية و الكونية.

يحدث دورياً تبدل في أجيال الحضارات الإقليمية: تتبدل مكوناتها، أشكالها وروابطها، وعند ذلك تنشأ بين تلك الحضارات صراعات وصدامات، تدمر عملية الحوار والإغناء المتبادل فيما بينها.

تجسّد الحضارات الإقليمية الثراء و التنوّع الإنسانيين، كنظام واحد، و هما ما يضمن استقرارها، و يؤمن التغيير المناسب الجيّد عند تبدّل المراحل التاريخية، و نقل الإرث الثقافي للمراحل القادمة، و إغناء النوع الوراثي الاجتماعي للبشرية.

ومع مرور الزمن تخرج بعض الحضارات الإقليمية من مسرح التاريخ لتدخل حضارة أخرى، و تنقسم فئة ثالثة من الحضارات على نفسها، و تتوحّد رابعة؛ و هكذا دواليك؛ و لكل حضارة مما ذكرنا مصيرها الخاص ودورتها الحياتية، لكنها مجتمعة تكون ما يشبه ذلك التعددّ في الألوان على «مزّاجة» فنان تشكيلي، تلك المزاجة الغنية بالتنوع اللوني لعالم الحضارة الكونية.

إن المقياس الحضاري ثلاثي الوحدات لم يظهر مباشرة وفي وقت واحد. فإذا كان قد بدأ تشكل الحضارة الكونية وأول واحدة من الحضارات العالمية (الحجرية الجديدة - بالتحديد) قبل حوالي عشرة آلاف عام، فإن الحضارات الإقليمية ذات تاريخ أقصر بمرتين. إن أقدم الحضارات الإقليمية، تلك التي ظهرت منذ حوالي خمسة آلاف عام في سهول الأنهار العظيمة، وقد ترافق ذلك مع ارتفاع «هرم» الحضارة، متعدد الطبقات: أي مع ظهور الحكومات، و الطبقات، و الاستغلال، و العلاقات النقدية - البضائعية.

وبالتالي فمن الحق أن نتحدث - ضمن مستوى المعرفة المعاصر - عن المقياس الحضاري ثلاثي الوحدات (الزماني - المكاني، التاريخي - الحضاري، وعن وحدة وتنوع الحضارات الإقليمية والعالمية والكونية. غير أن معارفنا الحالية إنما هي نتاج التطور الطويل والمتناقض للعلوم الاجتماعية كافةً، نتاج صراع المدارس العلمية، التي تحاول قدر الإمكان دراسة الإنسانية بشكل كامل، تاريخها، حاضرها ومستقبلها.

ومن الطريف أن نشير إلى أن دراسة أنواع الحضارات المختلفة جرت وفق تسلسل معاكس تماماً لتاريخ ظهور هذه الحضارات: ففي البداية تم الاعتراف بالحضارات الإقليمية وخضعت للدراسة، تلا ذلك دراسة الحضارة العالمية، واليوم فحسب ينبري العلم لدراسة الحضارات الكونية.

ولننهي إذاً جولتنا هذه بعرض مختصر لفهمنا أسس النظرية المعاصرة للحضارات.

٢- محتوى نظرية الحضارات (سيليوغرافيا)

بعد أن استعرضنا الطريق الطويل والمتناقض لتشكل نظرية الحضارات وتطورها، وعرضنا باختصار أعمال العلماء الذين تركوا بصماتهم في هذا المجال ولا سيما ما يتعلق بالأفكار الاقتصادية - الاجتماعية، ننتقل الآن إلى عرض تصورنا لهذه المسألة، مسألة نظرية الحضارات، وفق الشكل الذي توصلنا إليه، نتيجة للبحث والنقاش والتأمل

الذي استمر لسنوات عديدة. ونحن بالطبع لا ندعي أن عملنا هذا هو المرحلة النهائية التي تحيط كلياً بمقولة شديدة الصعوبة: مثل «الحضارة»، بل نعتبره خطوة من تلك الخطوات المتتابعة على الطريق الطويل للمعرفة. وسيكون حديثنا مبنياً أدناه وفق التسلسل التالي:

- **مضمون مفهوم الحضارات**، وتشعبه إلى ثلاث مقولات: الحضارات الكونية، الحضارات العالمية، الحضارات الإقليمية.

- **بنية الحضارات**، تتابع عناصرها الرئيسة وعلاقتها المتبادلة فيما بينهم، «هرم» الحضارات أو طبقاتها.

- **تطور الحضارات في الزمن التاريخي**، وتغيرها وفق أطوار دورتها الحياتية ومراحلها.

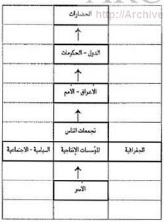
انتشار الحضارات في الفضاءات (الأمكنة)، الانتشار المرحلي في الجزء المأهول من الكرة الأرضية (أويكومينا)، ثم الخروج عن حدوده.

- **المدخل الحضاري للتاريخ ومستقبل الحضارات**، وما يميزه من المداخل وأشكال التناول الأخرى.

- **مكانة نظرية الحضارات في منظومة العلوم، وفي البارادیغما[3]** المتشكلة للمرحلة ما بعد الصناعية، وفي المفاهيم الأعم للمدرسة التكاملية. كما سنعرض رؤيتنا للديناميكا الدورية للحضارات والمراحل الأساسية لمسارها التاريخي ومصيرها المحتمل، وبالإضافة إلى ذلك سنقدم نتائج القياسات الكليومترية[2] لديناميكا الحضارات.

٢-١: مفهوم الحضارات وأنواعها

الحضارة: هي المرتبة العليا لتنظيم المجتمع البشري وتطوره، العليا، من وجهة النظر المنطقية والتاريخية. والمجتمع كحصيلة جمعية للصلات المشتركة والتأثير المتبادل يتألف من عدد من المراتب التصاعدية (الشكل ١-١)



الشكل (١-١) البنية التصاعدية للمجتمع.

الخلية البدئية لتكوين المجتمع؛ الخلية، اللبنة الأساسية لتشكيل هيكله، هي الأسرة. وفي الأسرة تحديداً يعاد إنتاج الذرّة الأساس لتشكيل البناء الاجتماعي – الإنسان؛ ويتكون أنموذجه الوراثي: الاجتماعي – البيولوجي، وفيها أيضاً يستهلك الجزء الأكبر من المنتَج النهائي. إن انهيار الأسرة وتضاؤل دورها في المجتمع يعد العلامة الأهم للأزمة التي تصيب المجتمع والحضارة كلها.

المستوى الثاني تشكله تجمعات الناس؛ التي تتكون عادة إما بسبب السكن المشترك (القرى والمدن)، أو لأجل النشاط الإنتاجي المشترك (المؤسسات والمصانع...)، أو بهدف النشاط السياسي – الاجتماعي (النقابات، الأحزاب السياسية... إلخ).

المستوى الثالث تكوّنه الأعراق والأمم؛ ومع أن هذه البنى البشرية الجامعة، لناس يعيشون فوق مساحات جغرافية قد تكبر أو تصغر – من حيث الطبائع – مختلفة إلا أنها تملك سمات تشابه وتطابق بنيوية عديدة: اللغة المشتركة، نمط الحياة، العادات والتقاليد، التجربة التاريخية، المعتقدات الدينية.

المستوى الرابع– الدولة والحكومة؛ التي توحّد أكثر من عرق أو قومية، ولها مؤسساتها المعترف بها، والمميزة لها – ولها حدودها، سلطتها الحكومية، مواطنتها، مجالها الثقافي والاقتصادي، ولها تاريخها.

وأخيراً يأتي المستوى الخامس والأعلى في بناء المجتمع، وهو الحضارة؛ التي تجمع البشرية كلها، تلك التي تقع عند مرتبة التطور المحددة نفسها، أو جزءاً كبيراً من البشرية، إن لم يكن كلها. قد تتطابق حدود الحضارة والدولة أحياناً، لكن هذا الأمر لا يحدث دائماً، المهم في الحضارة هو منظومة محددة من القيم، التي أنتجتها وعززتها الخبرة التاريخية الطويلة، وظروف الوجود والتطور المتقاربة والعامة.

إننا ننظر إلى الحضارة – بدورها – من خلال مقطع زمني – مكاني ثلاثي الأبعاد كما يبينه الشكل (١ – ٢).



الشكل ١–٢ منظومة الحضارة

الحضارة الكونية (الكوكبية)، وهي جزء من البشرية، أو البشرية كلها وقد بلغت مستوىً محدداً من التطور والرقي، صاعدة

جملة من المراتب، و أطوارا من دورتها الحياتية.

الحضارات الإقليمية، وهي المكونات الأكثر أهمية للمجتمع الكوني، ويختلف بعضها عن بعض بمنظومة القيم الحضارية، وبظروف المعيشة والعمل، وبالتجربة التاريخية، وهي أيضاً حضارات تمر بمراحل محددة في مسار التاريخ: تبدّل أجيال الحضارات الإقليمية وتتابعها، وتغيّر أطوار الدورة الحياتية لكل حضارة منها ولكل جيل من أجيالها.

الحضارات العالمية بوصفها المراحل الكبرى من سيرورة تطور الحضارة الكونية، ودورات أجيال الحضارات الإقليمية، وبوصفها تمثل عصورا من تطور البشرية كنظام عالمي موحد.

إن كلا من الأنماط التي عددناها للحضارات يضطلع بدوره الخاص في ديناميكا الحضارات، وعملية تشكلها. في المراحل البدائية (بعد ثورة العصر الحجري الحديث) يظهر مجال ضيق من الحضارة الكونية. لا يلبث أن يتوسع، ويتمايز إلى مجموعة من الحضارات الإقليمية. يتزايد عددها مع مرور الزمن، وتتغير مكوناتها ضمن التيار التاريخي العام لديناميكا الحضارة الكونية.

إن نظام الحضارات يرتقي بشكل مستمر، وتحدث قفزات نوعية دورياً خلال تطوره، ينعكس ذلك في تبدل الحضارات العالمية، وأجيال الحضارات الإقليمية.

٢-٢ بنية الحضارات

الحضارة – كيان اجتماعي، متعدد الطبقات، معقد وعالي التنظيم، ويمكننا تصور بنيته على شكل «هرم»؛ هرم الحضارات، الذي يتكون من «طوابق» عدة والكثير من «الشقق» كما الشكل (١-٣).

يحتل المجال الروحي قمة هذا الهرم، وهو الذي يقوم بتشكيل منظومة القيم الحضارية ونقلها من جيل إلى جيل، ولعله أهم ما يميز حضارة عن أخرى.

يتضمن المجال الروحي (أو ما يمكن تسميته: مجال إعادة الإنتاج الروحي) العناصر التالية:

- **العلم**: وهو مستوى معرفة سنن الطبيعة والمجتمع، والقدرة على استخدامها في تطوير وسائل الإنتاج البيئية والاقتصادية والتقنية، وفي البناء السياسي- الاجتماعي للمجتمع.
- **الثقافة**: وهي الإدراك الجمالي للطبيعة والمجتمع، وانسجامها في الديناميكا، والإحساس بالجميل من حولنا.

- **التعليم،** هو أساليب نقل المعارف و الخبرات المتراكمة، والإرث الثقافي والعلمي، هذه الأشياء التي تمكن الجيل الناشئ من استيعاب الأنموذج الوراثي الاجتماعي، والتكيف مع العالم المحيط، والتبدلات الحاصلة.

	المعرفة الاجتماعية (العالم الروحي)			
العلم	الثقافة	التعليم	الأخلاق	الدين

	العلاقات السياسية - الاجتماعية		
الاجتماعية	القومية	السياسية	الحكومية

	أسلوب الإنتاج الاقتصادي		
أشكال الملكية	البنية - تبادل - إعادة الإنتاج	التوزيع	الإدارة الاقتصادية

	أسلوب الإنتاج التقني			
وسائل الإنتاج	مصادر الطاقة	الثروات الطبيعية	التقنية	تنظيم الإنتاج

	الإنسان - الأسرة - التجمعات السكانية	
الإدارة	المصالح (الأمنيات)	(........ الخبرة - القدرة)

الشكل (١-٣) «هرم» الحضارة

- **الأخلاق،** هي نظام قواعد سلوك الإنسان في المجتمع، ونظام التقييمات الأخلاقية للتصرفات البشرية، والالتزام بقواعد العيش الجماعي.

- **الدين،** تصور الإنسان والمجتمع للعالم، نظم أهداف وبواعث النشاط البشري، انطلاقاً من معايير أخلاقية، وعلاقات متبادلة مع معتقدات دينية أخرى ترتبط العناصر السابقة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، وتتشابك، وتختلف من حضارة إلى أخرى، وتتبدل من عصر إلى عصر.

في «الطابق» الأسفل من الهرم يقع النظام السياسي- الاجتماعي الذي يميز أشكال، و وسائل، اتحاد الناس أو تفرقهم في تجمعات مختلفة من حيث كبرها أو صغرها (التصنيف الاجتماعي)، وانتماؤهم العرقي والقومي، وأشكال النشاط السياسي، والبناء القانوني - والحكومي، هذا البناء الذي يتغير بصورة دائمة في الحروب والثورات.

وفي الطابق الثالث من أعلى يتوضع أسلوب الإنتاج الاقتصادي، ذي الأركان التالية:

- أشكال الملكية، عائدية وسائل الإنتاج، والسلع المنتجة.

- أساليب توزيع الإنتاج (بما فيه الزائد)، بين مختلف المجموعات الاجتماعية.

- أشكال التبادل، وتطور السوق بكل مكوناتها (النقود، الأسعار، القروض..إلخ).

- ديناميكية التركيبة الاقتصادية حسب الأغراض الوظيفية للمادة المنتجة (التركيبة القابلة للتجدد)، وحسب معايير أخرى.

- أشكال إدارة النشاط الاقتصادي وطرائقه.

إن مكونات هذا «الطابق» وطابعه يحددها إلى حد بعيد ما يجيء في الطابق التالي له مباشرة وهو «أسلوب الإنتاج التقني» والذي يتكون بدوره من العناصر التالية:

- وسائل العمل، ونظام أدوات العمل (الآلات، المباني، المنشآت، طرق المواصلات وما شابه ذلك).

- مصادر الطاقة، في الإنتاج والمعيشة.

- مواد العمل، الطبيعة، والمعالجة.

- التقنية، أساليب دمج اليد العاملة بوسائل الإنتاج ومواده، بمساعدة مصادر الطاقة.

- تقسيم العمل الاختصاصي والفرعي والاجتماعي في عملية الإنتاج.

- أشكال مؤسسات الإنتاج، تخصصاتها، تمركزها، تجمعها، وانهيارها. إن مستوى فعالية الإنتاج، ودرجة إرضاء وتلبية حاجات الناس يرتبطان بشكل دقيق بتفاعل العناصر السابقة بعضها مع بعض.

أما أساس وقاعدة «هرم» الحضارة فهم السكان – عددهم، معدلات حراكهم المختلفة (معدل الولادات، الوفيات، النمو الطبيعي...)، مكونات الأسر، التركيبة الجنسية، الهجرة الداخلية، حجم الاستهلاك ودرجة إرضائه للناس، (مستوى الحياة ونوعيتها). وعلى «الطابق» السفلي تظهر النتائج النهائية لديناميكا الحضارة ودورها الوظيفي.

لكن «طابقاً» آخر يقع تحت هذا الطابق الذي نتحدث عنه، ويضطلع بتحديد الظروف الخارجية لأداء الحضارة الوظيفي – إنه الطبيعة والبيئة: أبعاد رقعة الحضارة، والظروف المناخية، وكثافة السكان (الحمل الديموغرافي على الموارد الطبيعية)، مستوى توفر الموارد الطبيعية المختلفة والاحتياطي منها، مستوى تلوث البيئة وتداخله مع العمليات الجارية في الفضاء البيولوجي العام (بيوسفيرا). هنا بالتحديد تقع منطقة التفاعل بين الطبيعة من جهة والحضارة من جهة أخرى، منطقة ارتقائهما.

وكما نرى فإن كل «طابق» من «طوابق» الحضارة له بنيته الخاصة، ويؤدي وظيفة محددة. لكن هذه «الطوابق» تتفاعل فيما بينها بشكل دائم، وتعيد تشكلها باتزان وتوافق، وبذلك تعبر عن جوهر قانون التناسب في بنية الحضارات وديناميكيتها، وعن الانسجام الصارم في سيرورة تطورها. ولهذا فإن الخلل الذي يصيب هذا القانون وخاصة في المراحل أو العصور الانتقالية التي تشهد تحولات حادة، يخفض من فعالية النظام الحضاري.

٢-٣: انتشار الحضارات في الزمان:

الحضارة – مقولة متحركة، تتحول أو تتشكل باستمرار. ويمكن تتبع انتشارها في الزمان من خلال ثلاثة جوانب.

إن لكل حضارة دورتها الحياتية التي تتألف من مراحل عدة:

– الولادة (في بواطن المجتمعات السابقة).

– التشكل (في المركز)، والانتشار (في الفضاء أو المكان)، واستكمال تشكلها من حيث البنية.

– النضوج، والتحقق الكامل لقدرتها الخاصة.

– البقاء على صورة ذخائر للمرحلة القادمة من تطور المجتمع، ضمن منظومة حضارية جديدة.

إن لكل حضارة سواء كانت كونية أو عالمية أو إقليمية دورتها الحياتية الخاصة بها، والمميزة لها. لا تمر الحضارات الإقليمية كلها بمراحل دورتها الحياتية

جميعها، وبالانتشار الكامل في الزمان. إن الدورة الحياتية لبعض تلك الحضارات تنقطع بسبب الكوارث الطبيعية (حصل هذا مثلاً للحضارة الميناوية، ولحضارة أطلنتيدا الأسطورية)، أو بسبب الصدام مع ثقافات أخرى (حضارات ما قبل كولومبوس في أميركا الجنوبية والوسطى، والحضارة السكيفية[٤] البدائية).

تتمثل الديناميكا في الزمان في التبدل الدوري لأجيال الحضارات الإقليمية، التي تتغير من حيث طابعها ومكوناتها. إن الجيل الأول من الحضارات الإقليمية ظهر على الكوكب في نهاية الألفية الرابعة- بداية الألفية الثالثة، وكما نرى في كل «طابق» من «طوابق» الحضارة له بنيته الخاصة، ويؤدي وظيفة محددة. لكن هذه «الطوابق» تتفاعل فيما بينها بشكل دائم، وتعيد تشكلها باتزان وتوافق، وبذلك تعبر عن جوهر قانون التناسب في بنية الحضارات وديناميكيتها، وعن الانسجام الصارم في سيرورة تطورها. ولهذا فإن الخلل الذي يصيب هذا القانون وخاصة في المراحل أو العصور الانتقالية التي تشهد تحولات حادة، يخفض من فعالية النظام الحضاري، من حيث طابعها ومكوناتها. إن الجيل الأول للحضارات الإقليمية ظهر على الكوكب في نهاية الألف الرابعة - بداية الألف الثالثة قبل الميلاد، عندما انتهى تشكل «هرم» الحضارة ببناء «الطابق» السياسي الاجتماعي (ظهرت الطبقات، الحكومات، القانون)، وتغير جذرياً «الطابق» الاقتصادي (ظهرت الملكية الخاصة، وبشكل واسع ظهر السوق بكل مؤسساته الخاصة). وراحت الحضارات الإقليمية تبدل بعضها بعضا وتحل واحدتها مكان السابقة، وعلى تخوم القرن الواحد والعشرين حان وقت تشكل الجيل الخامس منها.

انتشرت الحضارة الكونية في الزمان من خلال تبدل الحضارات العالمية، التي يبدأ حسابها الزمني منذ العصر الحجري الحديث، عندما بدأ ظهور الاقتصاد المنتج، وبدأت تتعقد - بشكل تدريجي- بنية المجتمع. نسمي سنوات أربعة الآلاف الأولى من هذه المرحلة الحضارة العالمية للعصر الحجري الحديث. مع أنها كانت أقرب بالتأكيد إلى الحضارة البدائية من حيث الأجزاء غير الكاملة المكوّنة «للهرم»، ولا يمكننا عملياً الحديث عن وجود الحضارات العالمية والحضارة الكونية بحجومها الكاملة إلاّ مع المرحلة التالية من تشكل الجيل الأول للحضارات الإقليمية و«استكمال» بناء «طوابقها» كلها و«شققها» المختلفة.

ووفق تصنيفنا فقد تتالت الحضارات العالمية وحلت واحدتها مكان الأخرى وفق الترتيب التالي: الطبقية المبكرة، القديمة، القروسطية[٥]، الصناعية المبكرة، الصناعية. وجاء وقت تشكل الحضارة ما بعد الصناعية مع نهاية القرن العشرين؛ وهذا الإيقاع - على العموم - سيستمر في المستقبل. ويجب الإشارة إلى تغير آخر للحضارة الكونية في الزمان، وهو - تبدل الدورات التاريخية العظمى، التي توحد ثالوثاً من الحضارات العالمية المتقاربة من حيث الأصول، وجيلاً أو جيلين من الحضارات الإقليمية. إن الدورات العظمى هي العنصر الأكبر من عناصر الديناميكا الزمنية للحضارات.

تجمع الدورة التاريخية العظمى الأولى (نهاية الألف الرابعة قبل الميلاد - أواسط الألف الأولى للميلاد) الحضارات العالمية التالية: حضارة العصر الحجري الحديث والطبقية المبكرة والقديمة، وما يوافقها من الجيلين الأول والثاني من الحضارات الإقليمية، وتضم الدورة التاريخية العظمى الثانية (وإطارها الزمني من القرن الخامس حتى العشرين) الحضارات العالمية التالية: الحضارة القروسطية، والصناعية المبكرة، والصناعية، وما يوافقها من الجيلين الثالث والرابع من الحضارات الإقليمية.

أما الدورة التاريخية العظمى الثالثة، التي تبدأ في القرن الواحد والعشرين، فلا نعرف من مراحلها حتى الآن إلا الأولى التي نسميها: الحضارة العالمية ما بعد الصناعية، والجيل الخامس من الحضارات الإقليمية.

إن البحث في تاريخ الحضارات جعلنا نستنتج، نتيجة مهمة عن سنة (قانونية) انضغاط أو تقاصر الزمن التاريخي، وبصورة أوضح نرى أن كل مرحلة أو خطوة جديدة في تاريخ الحضارات (العالمية، وأجيال الحضارات الإقليمية)، تتميز بدورة حياتية أقصر، وتسارع في وتائر التقدم التاريخي، وتزايد في سرعة نبض الديناميكا الدورية للمجتمع.

فإذا كان المجال الزمني للحضارات العالمية الأولى وأجيال الحضارات الإقليمية الموافقة لها قد امتد عدة آلاف من السنين، فإن المجال الزمني للحضارات العالمية الأخيرة لم يتعد بضعة قرون، ويجب أن نتوقع استمرار هذه النزعة في المستقبل.

٢-٤ امتداد الحضارات في المكان:

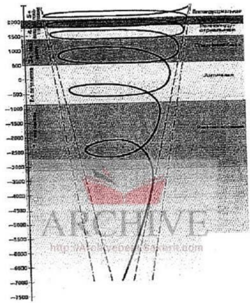
بدأ تاريخ الحضارات على جزء صغير نسبياً من اليابسة، في المنطقة الواقعة إلى الشمال من خط الاستواء في القارات القديمة(إفريقيا-أوروبا، آسيا)، وإلى الشمال والجنوب من خط الاستواء بالنسبة

للقارة الأمريكية. أما الجزء الباقي من سكان الأرض ممن يشغلون (الأويكومينا)، فكانوا يعيشون مرحلة ما قبل الحضارة، في حين أن الأجزاء الشاسعة الأخرى لم تكن مأهولة على الإطلاق.

اتسعت رقعة المجال الحضاري مرحلة بعد أخرى، وحضارة عالمية بعد أخرى، وتعمقت الصلات بين حضارات إقليمية محددة وازدادت متانة. ساعد في ذلك تطور طرق الاتصال (البرية والنهرية والبحرية)، وظهور وسائل جديدة للتواصل: الخيول والجمال، السفن النهرية والبحرية، القطارات والزوارق والسيارات والطائرات.

واختتم عصر الاكتشافات الجغرافية الكبيرة في مرحلة الحضارة الصناعية المبكرة بدخول مساحة الأرض كلها عملياً ضمن المجال الحضاري الكوني (باستثناء منطقة القطب الجنوبي، وبعض المناطق الشمالية البعيدة، وبعض الأجزاء الصحراوية والغابات الاستوائية البكر حتى الآن)، وسيتسع هذا المجال الحضاري ليشمل (الأويكومينا) كلها، ثم سيخرج خارج حدود الكوكب في نهاية الحضارة الصناعية، غازياً الفضاء الخارجي. ومع ذلك فإن هذا لايعني أن الحضارة توزعت في الأرض بصورة «طبقة» متجانسة متساوية فعلى سطح الكوكب تجد حيوية حضارية شديدة في بعض البقع: تتمثل في الحضارات الطليعية، تأتي بعدها (في النسق الثاني) حضارات من أصول مشابهه للأولى، وقريبة منها من حيث مستوى التطور. على أطراف التقدم تلك تقع حضارات متخلفة عن سابقاتها، ترتفع إلى المرتبة اللاحقة إنما بتقصير مقداره درجة أو اثنتين في الإيقاع (الريتم). وتقع في النسق الرابع: حضارات ودول ضعيفة التطور، غير قادرة على الإفلات من مستنقع التخلف الذي يبتلعها دون مساعدة خارجية، وبالتالي فإن مساحة الأرض، الفضاء الحضاري الكوني يمكن تصورها على شكل غطاء قماشي كبير مكون من قطع متعددة الألوان والمساحات تمت خياطة كل قطعة ذات لون محدد والممثلة لحضارة معينة بقوة من حيث اتصالها بالقطع الأخرى ووفق نسق يحدد سوية تطورها. وعليه فإن لون هذا الغطاء سيتبدل بصورة دائمة مع الزمن، لأن حضارات معينة ستتقدم إلى الأمام، لتصبح قائدة التقدم الحضاري، وتتراجع أخرى إلى النسق الثاني أو الثالث وهكذا دواليك. إن وحدة ديناميكا الحضارات الزمنية-المكانية، يمكن تصورها افتراضياً على شكل لولب يمثل التقدم الحضاري (أنظر الشكل ١-٤) تتسع حلقاته الحلزونية في المكان وتتغير أو تتقدم في الزمان.

فضاء الحضارات المؤشر الزمني



الحضارات العالمية　　　أويكومينا　　　أجيال الحضارات الإقليمية

الشكل (١-٤) لولب ديناميكا (حركية) الحضارات

الالتفافة الحلزونية الأولى: للولب، تشمل الدورة الحياتية لحضارة العصر الحجري الحديث. إنها الأطول زمنياً، وتستغرق(حتى المركز) أكثر من أربعة آلاف وخمسمئة سنة – أي نصف الزمن التاريخي بكامله تقريباً. في هذه المرحلة تكون الأنموذج الوراثي للحضارة، وارتسمت تدريجياً أبعاد وملامح «هرم» الحضارات، وسُكنت «طوابقه وشققه».

الالتفافة الحلزونية الثانية: بدأت

في النصف الثاني من الألفية الرابعة قبل الميلاد، في الوقت الذي تكون فيه الجيل الأول من الحضارات الإقليمية، وظهرت الطبقات والدولة، والقانون والملكية الخاصة والسوق، «الطوابق» و«الشقق» كلها في «هرم» الحضارات أصبحت «محجوزة»، وظهرت منظومة الحضارات الإقليمية والعالمية والكونية (بالرغم من أنها لم تشغل أكثر من جزء صغير من الأويكومينا، لم يتجاوز ١٥٪ إلى ٢٠٪منها).

الالتفافة الحلزونية الثالثة، تعبر عن سيطرة الحضارة العالمية القديمة، والجيل الثاني من الحضارات الإقليمية وقد أصبحت تشغل ٣٥٪ من مساحة الأويكومينا. وبرزت مجموعة من الإمبراطوريات العالمية الأولى. هذه كانت ذروة تطور الدورة التاريخية العظمى الأولى.

الانتقال إلى الالتفافة الحلزونية الرابعة، للولب، وهي تمثل حضارة القرون الوسطى والجيل الثالث من الحضارات الإقليمية – كان صعبا وطويلا، لتزامنه مع الانتقال من دورة تاريخية عظمى إلى أخرى. انتقل مركز التقدم الحضاري إلى الشرق (الهند والصين)، وبدأت تتشكل الحضارة الأوروبية الغربية، التي كانت في حالة حرب مستمرة تقريبا مع الحضارة الإسلامية التي ظهرت من جديد، وغيرها. هذه الحضارات التي كانت بدورها عدوانية جدا (سيطرة المغول على أوروبا – الآسيوية كلها)، سيطر النمط الثقافي والاجتماعي ذو البعد الفكري القومي. ازدادت سيطرة الديانات العالمية على المجالات الروحية والسياسية.

انطلاقة الالتفافة الحلزونية الخامسة للولب الحضارة، عند انتقال البشرية إلى الحضارة العالمية الصناعية المبكرة، إلى أسلوب الإنتاج التقني، المانوفكتوري[٦] إلى تطور رأس المال الصناعي، وظهور طبقات الرأسماليين، والعمال المأجورين، والثورات البرجوازية الأولى (الأيرلندية – و الإنكليزية)، وتشكل الديمقراطية البرجوازية كنظام سياسي – بعد مرحلة الحكم المطلق. وتشكل الجيل الرابع من الحضارات الإقليمية، وبالرغم من أن الحضارتين الصينية والهندية كانتا تتفوقان من حيث عدد السكان والناتج القومي، إلا أن القيادة انتقلت عمليا إلى الحضارة الأوروبية الغربية الفتية والعدوانية، التي تطورت بوتائر سريعة، واحتلت الجزء الأكبر من العالم في عصر الاكتشافات الجغرافية، وقضت على الحضارات ما قبل كولومبس في القارة الأمريكية. خلال هذه المرحلة أيضاً اندلعت في أوروبا – بشكل خاص – ثورة

علمية عظيمة، من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر، وتم استيعاب وتمثل الإنجازات الرائعة لعصر النهضة، وحصلت أهم انقلابات التنوير والتحديث في المجال الروحي. وكانت الحضارتان: الأورو-آسيوية (الإمبراطورية الروسية)، والإسلامية (الإمبراطورية العثمانية) هما الوحيدتان القادرتان على مواجهة الغرب.

ذروة الدورة التاريخية العظمى الثانية تم بلوغها في الالتفافة السادسة للولب الحضاري في مرحلة الحضارة العالمية الصناعية، وبزوغ ومن ثم غروب الجيل الرابع من الحضارات الإقليمية، وانتصار النظام الثقافي- الاجتماعي الحسي. أعادت الثورة الصناعية تشكيل المجال الاقتصادي والتقني، وسرعت مرات عدة من وتائر النمو الاقتصادي، بحيث أصبح أحد عوامل النمو المتزايد السكان. وفتحت حرب الاستقلال في أمريكا الشمالية والثورة الفرنسية العظمى الطريق للتحولات الراديكالية في النظام السياسي - الاجتماعي، ولترسيخ الديمقراطية البرجوازية. ترافقت هذه الأحداث بثورات وحروب متتابعة، حصلت في القرن الثامن عشر - بداية التاسع عشر، وصولا إلى القرن العشرين.

استقبل غروب الحضارة الصناعية بتشكل الدول الشمولية، والأزمة العميقة للثقافة. في القرن التاسع عشر ظهر النظام الكولونيالي (الاستعماري) للإمبريالية، الذي انضم إليه الكثير من الحضارات القديمة. وشهد القرن العشرون عدداً من الثورات الوطنية - التحررية، وانهيار النظام الإمبريالي، وكذلك النظام الاشتراكي العالمي مع نهاية القرن نفسه، وبالتالي القضاء على الاستقرار القطبي، ما جعل أزمة حضارية عميقة تسيطر على الكوكب، مرتبطة بانتهاء الدورة التاريخية العظمى الثانية.

الالتفافة السابعة، في لولب الحضارة تبدأ على مشارف القرن الواحد والعشرين، والتي ستسيطر - على الأغلب - مدة قرنين من الزمان على الفضاء الحضاري، وستؤدي إلى إعادة تشكيل الحضارة الكونية راديكاليا، في بداية الدورة التاريخية العظمى الثالثة. وتتكون الحضارة ما بعد الصناعية النووسفيرية[٧] الإنسانية، والجيل الخامس من الحضارات الإقليمية. وهناك مؤشرات عديدة توحي بأن البناء الثقافي - الاجتماعي الحسي المسيطر في الغرب سيتم استبداله ببناء تكاملي متناسق قائم على الانسجام (الهارموني)، وفق التعديلات الشرقية والروسية وبعض الغربية.

في بداية الالتفافة السابعة للولب

الحضارة، اصطدمت الحضارة الكونية بثلاثة تحديات مرحلية. **التحدي الأول** منها سكاني (ديموغرافي): فمن الملاحظ في عدد كبير من الدول حدوث تناقص في عدد السكان، وازدياد في نسبة الشيخوخة[٨].

التحدي الثاني: بيئي (إيكولوجي): فقد استهلكت مصادر الطاقة على الأرض وغيرها من الثروات الطبيعية، وبرز خطر الكارثة الكونية. أما **التحدي الثالث الذي تواجهه الإنسانية فهو العولمة، بأنموذجها الليبرالي الجديد، عندما تصبح الهوة بين الشعوب والحضارات الغنية من جهة والفقيرة من جهة أخرى أكبر من أن يتم تجاوزها.**

إن الثورة العلمية - التقنية القائمة في أيامنا هذه، وتشكل البناء الثقافي - الاجتماعي التكاملي، يهيئان الظروف لحل التناقضات المذكورة، من أجل مواجهة ناجعة لأسئلة القرن. وما سيكون عليه جوهر الإجابة وراهنيتها وملاءمتها، ترتبط نتيجة ما إذا كانت الحضارة العالمية في القرن الثاني والعشرين ستدخل التفافيتها الثامنة من لولب الحضارة أم ستكون نهاية الإنسانية.

٢- ٥ المدخل الحضاري لتناول التاريخ ومستقبل البشرية:

تدخل نظرية الحارة في تركيبة نواة باراديغما علوم الاجتماع للمرحلة ما بعد الصناعية ذلك الذي استقر كنتيجة لانتشار الثورة العلمية- التقنية في القرن الواحد والعشرين، راسمة صورة جديدة لهذا العالم المتغير أبداً. أن المدخل الحضاري لتناول التاريخ ومستقبل البشرية كجزء رئيس مكون للمدرسة «التكاملية» يحل الآن محل المداخل الماركسية والليبرالية، التي سيطرت في مرحلتي بزوغ وغروب الحضارة الصناعية (القرن التاسع عشر - القرن العشرين) وبغض النظر عن التناقضات البادية بين المدخلين المذكورين، فإن لهما جذوراً وسمات عامة كمكونات رئيسة للباراديغما العلمية للمرحلة الصناعية.

ما هي نقاط الاختلاف بين المداخل السابقة؟

أولاً- تنطلق الليبرالية والماركسية من أولوية الاقتصاد في بنية المجتمع وحراكه- الملكية والسوق، (الليبرالية). قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج كأساس (الماركسية). بينما ينطلق المدخل الحضاري من أولوية المجال الروحي: العلوم، الثقافات، التعليم، الأخلاق وأولوية منظومة القيم الحضارية، التي تحدد دوافع النشاط الإنساني في أدواره كلها. وقد بني على هذا المبدأ بالتحديد - «هرم

الحضــارة»، ومنطق التفاعــل والحراك في «طوابقه» وشققه» المختلفة وفيما بينها.

ثانياً- إن الماركسية والليبرالية تعتمدان – كأساس – المسار التقدمي الخطي لتطور المجتمــع، وصــعوده الدائم مــن درجة إلى أخرى. ومع أن المدارس العلمية الماركســية والليبراليــة كلهــا تــولي اهتماماً لدراســة الــدورات والأزمــات، إلا أنهــا تفعل ذلك لغايــة إثبــات أن التراجعــات عــن التطور المتصاعد مســألة اســتثنائية أو شاذة. أما نظرية الحضــارات – وعلــى العكس تماماً – تركز على الاعتراف بالسنن (القانونيات) الوراثية الدورية لديناميكا المجتمع، كأسس ارتكازية ماثلة لا محالة في الماضي والحاضر والمســتقبل. إن هذه الســنن لا تعد تجاوزاً للقاعــدة، بل هــي القاعدة بعينهــا، كهذا الســبب تعد دراســة الدورات والأزمات في مجالات المجتمع كافة، ومراحل حراكه كلها، حجر الزاوية في نظريات الحضارات.

ثالثاً – يعد المدخل المختلف القائم على التكوينات والتشكيلات الاجتماعية ونظرية الحضارات إلى دورية التاريخ البشري نتيجة للاختلافين المذكورين أعلاه. فالليبرالية ترى أن مرحلة ما قبل التاريخ، هي مرحلة التطور ما قبل الســوق، والتاريخ يبدأ في الواقع مع المرحلــة التي جرى فيها تشــكل وانتشــار اقتصاد السوق الرأســمالي، والديمقراطية البرجوازيــة، ونهايــة التاريخ هــي المرحلة التــي تم فيهــا ســيطرة هذيــن النظامين على العــالم، وبالتــالي لم يعد هنــاك مجال للتقــدم ولم تعد هناك حاجة لذلك. والمادية التاريخية الماركســية مؤسسة على نظريات التشكيلات الاقتصادية – الاجتماعية التي يســتبدل بعضها الآخر: المشــاعية البدائية التي امتدت آلاف الســنين، ثم الإقطاعية، فالرأســمالية، فالشــيوعية، التي تبدأ من الاشتراكية وتســتمر إلى الأبد، وهذه أيضاً نهايــة للتاريخ، ولكن بصــيغة أخرى ونكهة جديدة. أما التكاملية (إنتكراليزم) فتتأسس على أن المرحلة الحضارية في تطور البشرية (بداية تاريخ البشرية) بدأت مع ثورة العصر الحجري الحديث، وأن إيقاع (ريتم) العملية التاريخية يتجلى في التبدل الدوري للدورات التاريخيــة العظمى، والحضــارات العالمية والأجيــال الإقليميــة، وللبنــى الاجتماعية الثقافية.

وأن في أساس هذا الإيقاع الدوري تكمن سنن الوراثة الاجتماعية – الموروث والمتغير والاصطفاء.

رابعاً وأخيراً- إن التيــارات الثلاثــة الاجتماعية – الاقتصادية، الفكرية السابقة لها تصــوراتها المبدئية المختلفة فيما يتعلق

بمستقبل المجتمعات. فالليبرالية والماركسية تتصوران المستقبل كتحقيق كامل للمثل التي تؤمنان بها، وانتصار نهائي لها: إما اقتصاد السوق الرأسمالي والديمقراطية الرأسمالية، وإما مجتمع شيوعي رتيب، موحد تجاوز الفروقات الاجتماعية كلها، تصب الثروة فيه تياراً متدفقاً، ويتحقق فيه مبدأ «كل حسب جهده، وكل حسب حاجته»، وكل طاهية ستدير المجتمع لوعلى العكس من ذلك يثق أنصار «التكاملية»، أن الدورات والأزمات، والتبدل الدوري للدورات التاريخية العظمى، والتبدل الدوري للحضارات العالمية وأجيال الحضارات الإقليمية... كلها باقية ما بقي المجتمع البشري. وتماماً كما كانت الحال ستظهر تحديات زمنية جديدة، تستدعي بالضرورة إجابات ومواجهات ناجعة، وسيستمر التنوع الحضاري ولن يقدر للبشرية أن تهدأ وتطمئن في المستقبل: المجازفات والمغامرات قد تقل ولكنها لن تختفي، وسيكون على البشر أن يجمعوا قواهم وجهودهم لتقليصها والحد منها.

٢-٦- مكان نظرية الحضارات في منظومة العلوم:

تبقى الإجابة عن السؤال الأخير: أي مكان تحتله نظرية الحضارات في منظومة العلوم، وخاصة العلوم الاجتماعية؟

لنظرية الحضارات (سيفيلوغرافيا) في الأساس طابع عميق وأصيل، ينتمي إلى الدراسات العميقة والأساسية، ولكن تبنى عليها دراسات تطبيقية، ليس فقط في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، بل في مجال العلوم الطبيعية والتقنية والبيئية.

إن الحقل الرئيسي لتأثير نظرية الحضارات ولاستخدامها - هو العلوم الاجتماعية، لأنها كما أشرنا سابقاً تدخل في تكوين نوة باراديغما العلوم الاجتماعية ما بعد الصناعية، والمدرسة التكاملية (إنتكراليزم) كانعكاس معاصر لتلك الباراديغما. وبذلك فإن هذه النظرية لا تطمح لشغل مكانة استثنائية في منظومة العلوم الاجتماعية، مفترضة وجود تيارات واتجاهات أخرى (النظرية التزامنية) وباعتبار نظرية الحضارة عنصراً مفتاحياً[٩]، في بعض العلوم مثل التاريخ (وقبل ذلك فلسفة التاريخ) والآثار وغيرها، فإنها تستخدم في منظومة مجموعة العلوم: الاقتصادية، والسياسية والثقافية وغيرها من العلوم الاجتماعية.

تحتل نظرية الحضارات موقعاً رئيساً في الدراسات الأساسية، وثانوياً أو جزئياً في الدراسات التطبيقية في مجال العلوم الإنسانية: اللغة، الفن، الأجناس

(الإثنوغرافيا) وغيرها، لا يمكن فهم كيفية تطور موضوعات هذه العلوم دون معرفة جوهر تبدل الحضارات، التأثير المتبادل بين عناصرها ومضمون هذه العناصر (المجالات الروحية، والسكانية، والعوامل السياسية والاجتماعية).

إن معرفة نظرية الحضارات ضرورية لتطوير علوم البيئة، ولفهم دور العامل الطبيعي- البيئي، وتشكيل النووسفيرا.

وللعلوم التقنية أيضاً حقل مشترك مع نظرية الحضارات، ولاسيما عندما يتعلق الأمر بمسألة دراسة واستخدام العامل التقني في تطوير المجتمع، بقوانين تبدل أساليب الإنتاج التقنية، وشروطها ونتائجها. وبتراكم المنجزات التقنية وأجيال التقانات عموماً.

ومعرفة نظرية الحضارات مهمة أيضاً لممثلي العلوم الطبيعية، الذين يدرسون القوانين الوراثية - الدورية لتطور العلوم، وتغير البارادايغما العلمية. وخصوصية انتشار المعارف الجديدة وتأسس المجتمعات، المبني على المعرفة العميقة للحضارات الإقليمية المختلفة.

وهكذا فإن نظرية الحضارات باستنادها قبل كل شيء إلى العلوم الاجتماعية، إنما تحمل جوهرياً طابعاً جامعاً يربط الكثير من العلوم، فهي تتوغل في مجالات المعرفة كافة، وفهمها ضروري لعلماء واختصاصيي مختلف العلوم ولكن بالتأكيد بهذا القدر أو ذاك وكثيراً أو قليلا، وفق حاجة أولئك العلماء والمختصين.

واستناداً إلى ما سبق ينبغي لنظرية الحضارات وتاريخها أن يحتلا مواقع هامة في نظام التعليم، العام منه والتخصصي، المستمر والمتقطع، ومن الضروري بالتأكيد ليس إعداد كتب منهجية متخصصة في نظرية الحضارات وتاريخها ومستقبلها (بلغات عديدة، وتركيبات مختلفة لدول وحضارات بعينها) فحسب، بل ينبغي أن ندخل فصولاً عن ذلك في مختلف الكتب المدرسية المعدة لمختلف الاختصاصات كما يفترض بنا إنشاء مواقع في الإنترنيت وأبواب محددة، لنشر المعارف المتعلقة بهذا العلم. إن كل ذلك يسمح بتوفير معارف حضارية من السهولة بمكان الوصول إليها من قبل الأجيال الجديدة.

من المتوقع أن يحظى هذا الحجم من العمل باهتمام بالغ في برامج التعليم لأجل التطور، في عشر السنوات القادمة، المعلنة من قبل اليونسكو، ومثل هذا الأمر لن يسهم فحسب في زيادة تعميق تمثل مقولات علم الاجتماع الجديدة وزيادة انتشارها، بل في

تطويـر التفاهـم المتبادل بين الحضـارات والحوار والتعاون بين الحضـارات، وتربية الأجيـال علـى الاعتراف بالآخـر والقبول به، والوقاية من الإرهاب العالمي، وتأسـيس الحضارة ما بعد الصـناعية: النووسفيرية - الإنسانية.

ويمكن في نهاية هذا الفصل أن نستخلص ما يلـي: إن المدارس الحضـارية المعاصرة سـواء في روسـيا أو في غيرها مـن الدول تختلف فيمـا بينها بجملة من التصـورات والأفكار وهذا الأمر إنما يدل على أن تشكل علم الحضارات (سيفليوغرافيا) لم ينته بعد، وتكوّن البارادیغما المعترف بها والخاصة به لم يكتمل بعد. وما هو واضح حتى الآن يختصر في أن مسائل: جوهر الحضارات، وحراكها (ديناميكا)، وتنوعها، والتأثيرات المتبادلة

فيما بينها تشغل مكاناً مركزياً في الفكر الاقتصـادي - الاجتماعـي نهايـة القرن العشرين - بداية القرن الواحد والعشرين.

كوزيك بوريس نيكولا يفتش،

- دكتور في العلوم الاقتصادية.
- عضو- مراسل في أكاديمية العلوم الروسيّة.
- رئيس معهد الاستراتيجيّات الاقتصاديّة.
- بروفسور الأكاديمية المالية التابعة لحكومة روسيا الاتحادية.

ألف أكثر من ٢٠ كتابا نشرت باللغات الإنجليزية و الألمانية و الصينية و الروسية.

ياكوفيتس يوري فلاديميروفتش

- دكتور في العلوم الاقتصادية.
- أكاديمي، عضو الأكاديميّة الروسيّة للعلوم الطبيعية.
- رئيس المعهد الدولي المسمى باسم بيتيريم سوروكين ونيكولاي كوندراتوف.
- بروفيسور الأكاديمية الروسية للقضايا الحكومية التابعة لرئيس روسيا الاتحادية.
- نشـر لـه أكثر مـن ٦٢٠ عمل علمي بين كتاب و مقالة. ترجمت كتاباته إلى العديـد من اللغات الأجنبية بما في ذلك العربية.

الهوامش

١- سيفليوغرافيا: علم الحضارات

٢- البارديغما: (مثال، نموذج - عن اليونانية): وهي جملة المقدمات النظرية التي ترسم طريق البحث العلمي العياني، وتعترف به الأوساط العلمية في المرحلة المعنية/المترجمان: عن المعجم الفلسـفي/.

٣- الكليومتريا: (عن الإنكليزية): تعني استخدام الطرق الرياضية في البحوث التاريخية /المترجمان/.

٤- حضارة بدائية تكونت من اجتماع شعوب شمال البحر الأسود في القرن الرابع قبل الميلاد، مع ظهور العبودية، عاصمتها نيابول سكيفسكي، دمرها القوطيون في القرن الثالث الميلادي (المترجمان).

٥- حضارة القرون الوسطى.

٦- المانوفكتورا: المشاغل والمعامل الصغيرة، التي تعتمد على الآلات البسيطة واليد العاملة.

٧- النووسفيرا: مصطلح من اليونانية في الأصل (عقل – ميدان، دائرة) ويدل على الميادين التي يغطيها النشاط البشري العاقل، سواء على كوكبنا أو في الفضاء، كما ويدل على الحالة المستقبلية للطبيعة (المثقفة) عندما يتم التوصل إلى الانساق والوحدة بين الإنسان والعالم المحيط حيث يشكلان نسقا واحدا يتطور ويسير على نحو عقلاني (المترجمان).

٨- الحديث هنا عن دول الشمال المتقدمة (المترجمان).

٩- اشتققنا هذه الصفة من كلمة «مفتاح» /المترجمان/.

الدراسات والبحوث

كيف يتعلم الطفل الكلام من الولادة حتى سن السنتين

ترجمة: محمد الدنيا*

يتعرَّف الوليدُ صوتَ أمه ورائحتَها. وينظر إلى الوجوه التي تنحني على سريره. ويميز الطعوم، ويصغي إلى الكلام بمتعة بالغة. تكفي الأمهات مجردُ ملاحظة الأمر، وعقلٌ ناقدٌ للتحقق من قدرات الرضيع المذهلة هذه. ليس دماغ الرضيع غير فارغ وحسب، بل هو بشكل ما أكثر ملاءة من دماغ ألمع خريجي كليات العلوم التقنية. تتولد العصبونات (الخلايا العصبية) في الدماغ النامي - إبان التكون المضغي - بمعدل يزيد قليلاً عن ٢٥٠٠٠٠ عصبون

* مترجم سوري

العمل الفني: الفنان زهير حسيب

في الدقيقة. ويجري تخلُّق كل العصبونات القشرية (المخية) بين الأسبوع السادس والسابع عشر من الحمل. يبدأ فقدان الخلايا العصبية والمحاوير العصبية[1] منذ نهاية الحمل. وبعد الولادة، يقوم التطور الاستعرائي (المعرفي) على التصفية والتنظيم (التهيئة والإعداد): في الواقع، يترافق فقدان الخلايا العصبية بتخلّق غزير للوصلات بين الخلايا العصبية. ثم، تترابط هذه الأخيرة في شبكات اتصال ذات فعالية مذهلة. في الواقع، تشكل الخلية العصبية نحو ألف وصلة وتتلقى عدداً من الوصلات هو أكبر من ذلك. ويمكنها أن تتلقى عشرة آلاف رسالة في الوقت نفسه. إذا كانت الكثافة المشبكية العصبية synaptique[2] تبدأ بالازدياد في الأشهر الأخيرة من الحمل، فإنها تشهد ذروة الازدياد عند الولادة. تكون كثافة الوصلات المشبكية القصيرة لدى صغير الإنسان، بين الشهر التاسع والشهر الرابع والعشرين، أعلى بـ ١٥٠ ٪ بالمقارنة مع مثيلتها لدى البالغ. وتبدأ بالتضاؤل خلال السنة الثالثة من الحياة. إن الازدياد المشبكي والعصبوني الملاحظ عند الرضيع يمنحه قدرة على النمو. يوفر هذا التوصيل الأعظمي للتماسّات المشبكية غير المستقرة بعد، خلال ما بعد الولادة، فرصةً فريدة لحدوث خيارات، وعمليات فرز، وتعزيزات هي على علاقة بالمورودات الآتية من العالم الخارجي. يتشكل الدماغ أيضاً بتأثير الخبرة الداخلية والخارجية التي تحدد بنيته النهائية وأساليب عمله (..).

(..) كي يتكلم المخلوق البشري، من الضروري أن يسيطر على جهاز صوتي ذي خاصيات محددة: يجب ضبط وتنسيق حركات الحنجرة، والمزمار، وشراع الحنك، والفك، والشفتين واللسان. كما يجب أن تتوافق النشاطات التنفسية ونشاطات الحبال الصوتية، وأن تتزامن. إن تنسيق العضلات التي تشترك في التلفظ هي في غاية التعقيد. وهكذا، عندما ندخل إلى قاعة ونقول ببساطة «مرحباً، الطقس جميل اليوم»، فإن إيقاع إلقائنا المعتاد يتوافق وخمسة عشر صوتاً كلامياً في الثانية، ونكون بذلك قد أشركنا قدرات حركية تنطوي على الاستخدام المنسق لأكثر من مئة عضلة!. إلا أن التطور لم يشجع سرعة النمو الحركي لدى الجنس البشري. وإن كشفت الدراسات حول الإدراك عند الرضيع عن وجود «ملكات» مدهشة وشبه غامضة، فإن رؤية الراشد له في مهده تترك الانطباع بأنه كائن بالغ التأثر، وغير مجهز، وتابع، برأس غير ثابت وثقيل كثيراً بالنسبة إلى جسمه، وعاجز عن

التحكم بوضعته وبحركيته. وهكذا، وإن كان الكائن البشري غنياً بإمكانات الإصغاء، فإنه لا يتحكم عند الولادة بأي من الأعضاء التي ستمكنه فيما بعد من التكلم. ولما كانت هذه الأعضاء غير وظيفية بعد عند الوليد، فإنه ليس أهلاً للكلام بدنياً في هذه المرحلة (..).

(..) اللغة المحكية ظاهرةٌ أعقد، وأكثر تجريدية، وأكثر ثقافة من سلوكيات حركية أخرى، غير أنها تسير وفق بعض المخططات الموجودة في بيولوجيا تطور التحكم الحركي. تعلُّم الكلام مرتبطٌ بعملية نضج وإعادة تنظيم للأعضاء. تترافق التغيرات البنيوية خلال الأشهر الأولى بتغيرات في إنتاج الأصوات. وحتى لو لم تكن هذه التغيرات كافية بمفردها لشرح تطور النتاجات الصوتية خلال السنة الأولى – الاستماع إلى الكلام هو أيضاً ضروري –، فمن المناسب دراسة إعادة تهيئة مجرى الصوت خلال السنوات الأولى. لا ينطوي مجرى صوت الرضيع على التقوس الزاوي الأيمن الشهير.. في الواقع، ليس مجرى الصوت عند الرضيع مجرد نمنمة بالغة التأثر لمجرى الصوت عند الراشد. إنه يختلف جذرياً عنه بالتشكل. بلعوم الرضيع أقصر بالتناسب من مثيله عند الراشد، في حين أن التجويف الفموي أكبر نسبياً. وتتوضع كتلةُ لسانه، الأكبر، على نحو متقدم قليلاً إلى الأمام. كما أنه، اللسان، يملأ الفم، وبذلك فإن إمكانات حركته فيه محدودة. الشراع والفلكة(٣) قريبان أحدهما من الآخر نسبياً. ولما كان يتشكل على هذا النحو، فإن مجرى صوت الرضيع لا يتيح له إنتاج أصوات متلفظة. عدا ذلك، لا يضبط الرضيع تنفّسه، الذي يجب أن يغذي إنتاجَ الأصوات. وما أن يبلغ الطفل سن ثلاثة أشهر، يتقدم الحنك لديه، وينخفض، ويمكن أن يغلق وصول الهواء إلى الأنف. ويتطاول اللسان، وتنمو عضلاته، وتتيح له فتحةُ البلعوم الحركة من الأمام إلى الخلف. وتتجلى أول نتيجة واضحة لهذه التغيرات في ضبط دورة التنفس. وسرعان ما يتم اكتساب ضبط التصويت بعد ذلك: يغدو الرضّع قادرين منذ الشهر الخامس على استخدام نشاطهم التنفسي وحنجرتهم، كالراشدين تقريباً. أما تطور التحكم بالتلفظ، فيحتاج إلى زمن أطول. ونعني بذلك التحكم بمجمل «الآلة» (اللسان، والشفتين، والبلعوم، والحنجرة). إذا كان مجرى الصوت يعود للتكيف بعمق بين سن شهرين وستة أشهر، فإن تحوله هذا لا يكون بعد مكتملاً في نهاية السنة الأولى. وخلال النصف الثاني من السنة

الأولى، يبدأ مجرى الصوت عند الطفل بالتشابه مع مثيله عند الراشد، ويتيح له إنتاج «مخططات» صوتية أكثر تنوعاً تنزع نحو التقارب مع مثيلاتها عند الكبار. إلا أن التحكم بمجمل وسائل التلفظ لا يصبح ممكناً قبل سن خمس - ست سنوات. ويبدأ نضجها بالأعضاء الأكثر مركزية، ثم يمتد بعد ذلك نحو الأعضاء المحيطية. وتتم السيطرة على الحركات الإجمالية قبل الحركات الدقيقة، ويكون ضبط طرف اللسان والشفتين هو الأخير في الاكتساب، قبل وقت قصير من سن خمس- ست سنوات.



تستمر عودة التكيف العامة هذه إلى أن تشمل قدرات الطفل في إنتاج بعض مجموعات الأصوات خلال السنوات الأربع أو الخمس الأولى هذه. مع ذلك، هو رضيع كفؤ: إذا كان الدماغ البشري يتمتع بتأهب فطري، أو حتى بـ «غريزة» اكتساب للغة كما يقول البعض، فإنه لا بد وأن هنالك ارتباطات لهذا التخصيص النوعي منذ بداية نعومة الأظفار، منذ الولادة دون شك (..).

(..) تميل كل الأبحاث الحديثة إلى تأكيد أن الرضيع يستطيع، بفضل تجهيزه البيولوجي والاستعراني في المعقد، إدراك الأصوات التي تشكل الكلام؛ وأن بإمكانه ليس فقط سماعها، بل أيضاً استخلاصها، وتفكيكها (تفصيلها)، وتعرُّفها، وتنظيمها وتحليلها!. يميز رضع سن أربعة أشهر المقاطع اللفظية (ba) عن المقاطع اللفظية (pa)؛ وقد أظهرت عشرات التجارب، بعضها منجز على وِلْدان (حديثي ولادة) من سن ٣ - ٤ أيام، أن الرضيع قادر على التمييز بين التباينات المستخدمة في

اللغات الطبيعية كلها تقريباً. يميز الرضيع تباينات رنين اهتزاز الحبال الصوتية (حين التلفظ)، والتباينات في المكان، وتباينات أسلوب التلفظ التي تقوم عليها الفئات اللفظية. يبدو الوليد من سن بضعة أيام عبقرياً في هذا الميدان! وأكدت التجارب أيضاً أهمية العَرُوض prosodie بالنسبة للرضع. يفضل حديثو الولادة من سن بضعة أيام الإصغاء إلى صوت أمهم عند وجود أم أخرى تتحدث إلى رضيعها. ولكن، يجب أن يكون تنغيم الأم طبيعياً، وإلا تلاشى هذا التفضيل عند الرضيع. إن هذا التفضيل هو على علاقة بالجوانب الدينمية لكلام الأم، كالتنغيم، وليس بالجوانب السكونية للأصوات. إذاً، لا يتوجه انتباه الطفل إلى الخاصيات السكونية للصوت البشري، بل إلى خواص هذا الصوت ضمن سيرورة تواصل طبيعية. ولكن، ليس لدى الرضيع أفضلية لصوت الأم فقط، بل أفضلية أيضاً لـ «اللغة الأم» (..).

(..) يأتي الوليد إلى العالم صارخاً. إذا لم يكن هنالك مرض، فإن إنتاج الأصوات لا يتوقف عند الكائنات البشرية، من أول صرخة وحتى الرمق الأخير؛ ومن المقطع اللفظي الأول حتى آخر كلمة، الإنسان هو آلة لتوليد الكلام. يكون إنتاج الرضيع الصوتي، خلال الشهرين اللذين يعقبان الولادة، محكوماً بشكل كامل بفيزيولوجية مجرى صوته وبحالاته الفيزيولوجية. مع ذلك، الرضيع هو في غاية التنبه للكلام: ينظر ويصغي. ويتابع بانتباه حركات الفم ويحاول تقليدها. يميز الأصوات، مع تفضيل خاص لصوت أمه. لايصوِّت vocaliser الرضّع، بين سن شهرين وخمسة أشهر، إلا في وضعية الاستلقاء. كما تنطوي نتاجاتهم، الـ «آررروو..» أو الـ «آغ غ غ..» المعروفة، على أصوات تنحدر من الحنجرة أو من شراع الحنك، حصرياً تقريباً. ولا يسيطر الرضيع على إخراج أصوات الكلام (تصويت) phonation: يغدو قادراً، نحو سن أربعة إلى خمسة أشهر فقط، على ترنيم modulation اختلافات صوته. تصبح تصويتاته عندئذ إرادية بالتدريج. في الواقع، إطلاق الأصوات هو أحد السلوكيات الإرادية عند صغير الإنسان. يسعى الرضيع منذ هذا الحين إلى توسيع رصيده الصوتي. ويطور مجموعة كاملة من الألعاب الصوتية التي يؤدي خلالها الملامح العَرُوضية بارتفاع الصوت (حالات صراخ حاد أو همهمات)، وبالمستوى الصوتي (صياح أو همسات)، وكذلك الملامح الصوامتية consonantiques:

أصوات احتكاكية ودمدمة أنفية (مممم)، وملفوظة بالشفتين وصادرة عن طرف اللسان (بررر)، وجرجرات لهوية (أنواع من السجع). ويطقطق الرضيع أيضاً بلسانه، ويفتح فمه ويغلقه.. . وتظهر أولى صوائته voyelles خلال هذه الفترة. نسمع أولى ضحكاته وصرخات فرحه، التي يطلقها بفم مفتوح على مداه، نحو سن الأسبوع السادس عشر. ضحكات الرضيع رائعة الوقع على الأذنين والعينين معاً! يشارك كيانه كله في تتابع ضحكاته الصغيرة والمكتومة التي تكاد تختنق تقريباً في بعض الأحيان. ويغدو الطفل قادراً على أن يغير بشكل أدق مدةً وارتفاعَ شدة نتاجاته الصوتية بعد أن يتحكم بإخراج أصوات الكلام، الذي يكتسبه نحو سن خمسة أشهر. إن لدى الصغير البشري على ما يبدو إحساساً داخلياً بالمتع التي تمنحها له الكلمات المقولة والمسموعة، ويبدو كأنه يستمتع غاية الاستمتاع منذ وقت سابق باللعب بصوته؛ وغالباً ما تدهشه، ويضحك لها أحياناً. ويبدو بشكل خاص أنه قد أصبح يعي تأثير ثغثغاته، فيصير يستخدمها على نحو اجتماعي من أجل التواصل مع المحيط بانفعالاته وطلباته (..).

(..) جميع اللغات متاحة بيسر بالنسبة للطفل عند الولادة، غير أنه لن يتكلم بها كلها. يتطلب اكتساب اللغة، أية لغة، الربط بين الأصوات والمعاني وفق القواعد الصواتية phonologiques والنحوية لهذه اللغة. يجب أن ينتقي الطفل في البداية الأصوات كي يشكل رصيد الأصوات المستخدمة في لغته وأن يتصور توافقية هذه الأصوات. ينبغي عليه أيضاً أن يتمثل الخاصيات العَروضية (النبرات، والإيقاع والتنغيم) التي تربط الوحدات في أشكال منظَّمة (كلمات، وتراكيب تعبيرية، وجمل). تتمايز مختلف اللغات المحكية في العالم حول عدد كبير من هذه النقاط. إلا أن الطفل لن يتعلم سوى لغته الأم، أو لغتيه / لغاته الأم إذا كان ينحدر من أسر ثنائية اللغة. وكما رأينا، يبدأ الطفل منذ الأيام الأولى في كشف واستذكار الخاصيات العروضية للغته الأم. بالمقابل، يتسم تمييز التباينات الصوتية لدى الرضيع بالشمولية، أي أنه غير خاص. ولكن، لن يبقى كذلك. لا نستطيع نحن الكبار، أو يصعب علينا كثيراً، تمييز بعض تباينات الأصوات المنتمية إلى لغات أجنبية عندما لا تكون موجودة في لغتنا. إذاً، متى يحدث «فقدان» هذه القابلية؟ هل هي مبكرة أم متأخرة نسبياً؟ يجب أن ينتقي الطفل، كي يصبح خبيراً في لغته، الحركات «المناسبة» التي عليه القيام بها، والإشارات الصوتية

«المناسبة» التي عليه أن يصغي إليها. ينتقي الطفل إذاً، مع مرور الأسابيع، العناصرَ المتوافقة مع بيئته اللغوية. ويبدأ بتجاهل «سماع» تلك الغائبة عموماً عن البنى الصوتية التي يدركها في محيطه المعتاد.

ذلك العبقري الصغير، الموسوعي في إصغائه، يبدأ بالرحيل نحو سن خمسة إلى ستة أشهر، ليحل محله عبقريُّ الصوتياتِ الصغيرُ، الذي سيشرع، في غضون أشهر، في تنظيم شيء خاص: لغة بلاده. إذا كانت تظهر لدى الرضع منذ هذا الحين حساسية إزاء الفئات الصوائتية في لغتهم، فإن تضاؤل قابلية تمييزهم لكل التباينات الصوامتية لا يظهر إلا نحو الشهر العاشر. في الواقع، إن للصوائت والصوامت أدواراً مختلفة جداً في الكلام. إن الأولى، التي تحمل المعلومة العروضية، هي أقدر على «مغنطة» انتباه الطفل (..).

(..) أخيراً يأتي الحدث السعيد، الثغثغة: بدايات ثغثغة الرضيع مفاجئة جداً بشكل عام، وسرعان ما يلاحظها الأبوان. بعد الأصوات المبهمة، السابقة، تأتي الأصواتُ الأولى «با با با» بالباء المخففة و«با با با» بالباء المعتادة، الواضحة، وجيدة التلفظ، والتي سرعان ما يكشفها والداه. وهناك ميل أحياناً إلى تفسير هذه التلفظات على أنها بدايات الكلمات الأولى. ويعلن بعض الآباء، المستعجلون قليلاً، أن طفلهم نطق كلمته الأولى، وأن هذه الكلمة هي بالطبع «بابا». تشير الثغثغة إلى مرحلة هامة في تطور الكلام. تأتي النتاجات الصوتية التي تشكل بداية هذا التطور، بديلاً عن التمتمات. إن من المؤكد أن الثغثغة ليست هي اللغة، غير أنها لغة تمنح إطاراً لتطور الكلام؛ يمكن القول، بشيء من الشاعرية، إن الطفل يبدأ مع الثغثغة بإنتاج مقاطع لفظية تلتزم بمتطلبات المقاطع اللفظية الموجودة في اللغات الطبيعية. تحدث أول ثغثغة نسمعها من الطفل بين الشهر السادس والشهر العاشر، وغالباً في الشهر السابع، ولكن مع اختلافات هامة جداً، وفقاً للأطفال. يصبح التلفظ، نحو سن عشرة – أحد عشر شهراً، أكثر وضوحاً، وأكثر ثباتاً، وتصبح متتاليات المقاطع اللفظية المتغيرة أكثر تواتراً. ولكن، تكون قد لوحظت منذ وقت سابق تغيُّرية كبيرة بين الأطفال. وهكذا، هناك تفضيلات لبعض تشكُّلات الثغثغة الملاحظة بوضوح في نتاجات أطفال سن عشرة إلى اثني عشر شهراً. لا يستكشف أي طفل بشكل منتظم كل الإمكانات التلفظية التي بحوزته. يختار ويفضل بعض روتينيات نتاجاته التي سيستفيد منها عند البدء ببرمجة الكلمات.

يبقى المهم هو القدرة التي أفاده بها تمرينُ قابلياته التلفظية من حيث تحديد إطار إيقاعي ومقطعي لفظي يوفر له أساس البرمجة التلفظية للكلمات الأولى (..).

(..) وهكذا، فإن الأطفال يتأثرون باللغة المتكلمة في محيطهم، منذ وقت مبكر جداً. وينتقون، ضمن القيود التي يفرضها عليهم نقص مهارة تلفظهم، رصيداً لفظياً ونبرياً خاصاً بلغتهم. ليس هنالك واقع من الاتصالية الواضحة المعالم بين الأصوات اللغوية والتنغيم في نتاجات الثغثغة من جهة والأصوات اللغوية والتنغيم التي تعود إلى الأشكال الأولى المميزة على أنها كلمات من جهة أخرى. مع ذلك، يؤشر ظهور الكلمات، أو التعابير التي لها معنى، إلى مرحلة جوهرية في طريقة النمو. لن تعود الانتقاءات بعد هذا الحين «إحصائية»، بل موجهة نحو هدف.

تعرُّف وفهم

متى إذاً يبدأ الطفل يفهم، ويرد بشكل مختلف على كلمات أو جمل محيطه؟ سجَّل بعضُ الآباء والأمهات، الذين وجدوا أنفسهم، باتفاق الظروف، خبراء في علم نفس اللغة، نتاجات وحركات وردود أفعال أطفالهم بدقة بالغة. تبين لهم أن ردود الأفعال الأبكر ظهوراً إزاء الكلمات تحدث نحو سن ستة إلى سبعة أشهر. لاحظ «م. لويس» M. Lewis، الذي يعود إليه الفضل في دراسة حول بدايات اللغة[4]، عام ١٩٣٦، أن ابنه يحرك يده، بين سن ثمانية إلى تسعة أشهر، حين يقال في محيطه «إلى اللقاء». وفي سن سبعة أشهر، يضرب «هنري» بيديه حين يقال له «مرحى»، ويمتنع عن لمس شيء ما بيديه حين يقال له همساً «إياك» أو «اصح». يلاحظ كثير من الآباء تصرفات مبكرة من هذا النمط. ولكن يكون معظم هذه الحركات قبل سن تسعة أشهر مرتبطاً بأوضاع معينة ويتم تعلمها استجابة لكلمات ضمن سياقات محددة جداً. ويرى الباحثون أن معظم الأطفال يبدؤون بفهم الكلمات فقط نحو سن تسعة أشهر، ولو أنه من غير السهل تحديد إلى أي مدى يصل هذا الفهم. تبقى نغمة صوت الأم والوضع القائم عنصرين مساعدين ضروريين في أغلب الأحيان للحصول على استجابة من الطفل. يكفي تنغيم الأم الخاص أحياناً بالنسبة للطفل كي يفهم نيةً أو وضعاً ما. وهكذا، كان «هنري» يتنقل بشكل جيد على ذراعيه وقدميه في سن ثمانية أشهر، ويشد بيده ورقة نبتة خضراء في متناوله. كان تقطيب الحاجبين، من جانب الكبار، مترافقاً «بصوت أجش» / نوع من التهديد

/، أو ضربة رمزية على اليد أو ابتعاد سريع عن موقع استراتيجي، يحول حتى هذا الحين دون رغبات «هنري» في القيام بحركات فضولية قوية. ذات يوم، مع ذلك، اقترب «هنري» من النبتة ومد يده. وردعته كلمة «لا» التي شعر بها جيداً. ولكن، قامت حينها لعبةٌ. عاد «هنري» لمحاولة لمس النبتة، ونظر مبتسماً إلى قائل الـ «لا» الراشد، منتظراً «لا» أخرى، ولم تتأخر. سحب يده ولم يلمس النبتة، وبدأ لعبته الصغيرة مرة أخرى. ربط الإشارة تماماً بالمنع، وسعى، مع قدرته على تصور رد فعل الراشد، إلى «ارتكاب غلطة». استمرت اللعبة وقتاً طويلاً، و «هنري» مسرور بها جداً. هل فهم معنى كلمة لا والحالة هذه؟ كلمة «نعم» الملفوظة بلهجة «لا» الجافة نفسها لها التأثير نفسه! غالباً ما يكون بعض الدلائل، كوجود سترة الخروج أو ظهور القبعة، عنصراً مساعداً للطفل في سن تسعة أشهر حين يتفاعل مع عبارة «ذاهبون للنزهة» التي يقولها الكبار، مع التوجه نحو باب البيت في الوقت نفسه. ويجب أن لا ننسى أن الطفل آلة عجيبة تحتاج إلى توافق! يكون في هذه السن قد ميز أشكالاً صوتية، وربطها بسياقات محددة، مستذكراً بذلك متوالية صوتية إضافة إلى الوضع المتوافق معه.

كان متعذراً حتى اليوم إثبات أن القدرات الإدراكية الموضحة عند الرضع تنطوي على تصور كيانات «معارف»، أي على أشكال ترتبط بها معان. ولكن بينت الاختبارات وجود تطور في معالجة الكلام. ويشير تضاؤل قدرات تمييز أصوات الكلام غير الصواتية في لغة البيئة وفقدان إمكانات تقطيع اللغات الأجنبية إلى تغير في «الاهتمامات» حين معالجة الكلام. تتضافر معالجة الكيانات المنظَّمة والانتقاء الإدراكي من أجل إتاحة ترميز وحدات تصورية وبالتالي الكلمات.

إن للكلمات شكلاً صواتياً ثابتاً، ولها معنى. وتعرُّف المخطط الصوتي (اللفظي) واستذكاره، وتعرف التصور اللغوي وترميزه هما مسعيان مختلفان. إلا أنهما جانبان متكاملان في تركيب منظومات تتيح للطفل لاحقاً أن يميز (يتعرف) الكلمات أولاً ومن ثم أن يلحق بها معنى كي ينظم في وقت قريب قادم مفردات عقلية من نمط ذاك الموجود عند البالغ.

تصور الكلمات العقلي

يلزم الشخص، كي يتعرَّف كلمةً ما، وجود تصور عقلي لديه يتوافق وهذه الكلمة. إن مجمل المعلومات التي تميز الكلمة وتصفها، أي الجانب السمعي،

والمعنى، والفئة النحوية، والمعاني المتضمَّنة connotations (والمقصود هنا المعنى الذي تستدعيه كلمة ما في ذهن الإنسان غير معناها الأصلي انطلاقاً من تجربة فردية أو جماعية «المترجم») الخاصة التي يربطها بها كل متكلم، هي كلها متصورة représentées عند الراشدين، ويمكن أن تفيدهم للوصول إلى الكلمة في قاموس مفرداتهم الذهني. كان موضوع الولوج إلى المفردات الذهنية موضع دراسات عديدة أجريت على الراشدين دون أن يتم فهمه حق الفهم، نظراً لدقة وتنوع الذهن البشري، اللذين يجعلان من الصعوبة بمكان الإحاطة بأساليب عمله. في الواقع، لا تعمل سيرورات بلوغ المفردات على إشراك مختلف مستويات التصور ومختلف مراحل المعالجة وحسب في هذه العملية، بل تتأثر أيضاً بشكل اللغات.

إن الجانب الشكلي وحده هو ما يتعرَّفه الطفل في سن سبعة أشهر، خلال تعرف الأشكال اللفظية. أما عند الأطفال الأكبر سناً، الذين يبدؤون بفهم الكلمات، فتكون المعلومات التي تميز هذه الكلمات غير مكتملة بالتأكيد، غير أنها تتطلب أن يكون المعنى (معنى ما) و / أو مفهوم ما خاص مرتبطين بشكل سمعي ما. ويكون الأطفال، في سن عشرة أشهر أو أحد عشر شهراً، قد رمّزوا عدداً من الكلمات. كيف تكون هذه الكلمات متصورة في رصيد الطفل الأولي من المفردات؟ كيف يلج الطفل إلى رصيد مفرداته عندما يسمع كلمة؟.

يتمتع الرضع بجهاز معالجة لفظية معقد يرتكز إلى آليات سمعية - صوتية من النمط التحليلي. هل يمكن لهذه الآليات، التي تتيح تمييز وحدات صوتية ومقاطع لفظية، أن تؤسس تصورَ الكلمات الأولى؟ يتيسر الولوج إلى المفردات، بالفهم، لدى الراشدين، من خلال تصور الكلمة كتركيبة وحيدة قوامها عدد صغير من الوحدات التي تتباين طبيعتها وفقاً لبنية اللغة الأم. قد تتمثل وحدات التصور الوسيطة هذه في: المقطع اللفظي بالنسبة للفرنسية، والقَدَم pied (وحدة الإيقاع في النظم أو النثر) في الإنكليزية (تأخذ بالحسبان التقابل منبور/ غير منبور في المقاطع اللفظية)، والـ «مور» more بالنسبة لليابانيين (وحدة حجم مقطعي هي أدنى من المقطع اللفظي ولكن أكبر من الوحدة الصوتية). إن لعملية الترتيب في مقاطع لفظية دوراً جوهرياً أيضاً في إدراك وإنتاج الكلمات الأولى؛ أما في سيرورات التقطيع، فإن دور الترتيب العروضي والصوتي المنهجي لوحدات الكلام يبدو جوهرياً عندما

يتعلق الأمر بفهم الكلمات. يمكن أن يترمز تصور الكلمات، في سياقات تلقّي الكلمات اليومية، على نحو أكثر «شمولية» قد يأخذ بالحسبان أساساً دعائمَ الدلائل العروضية على حساب الوصف التقطيعي الدقيق. كانت هذه الفرضية قد جاءت من علماء نفس اللغة، الذين درسوا نتاجات الأطفال. يرى هؤلاء أن التصورات الأولى للكلمات عند الأطفال لا تنطوي على وصف تقطيعي كامل، بل ربما كانت تحدث على شكل كلمة «عروضية»، بنية إجمالية تحت شكل مقطع لفظي، تتحدد فيها بعض الملامح التلفظية. يمكن الاعتراض على هذا الموقف بأن التبسيطات الموجودة في الكلمات الأولى ناجمة عن ضغوط مختلفة على برامج إنجاز الكلمات. يمكننا أن نتساءل أيضاً ما إذا كانت التصورات المستخدمة في الولوج إلى الكلمات هي نفس تلك المستخدمة في إنتاج الكلمات، وأن نُباحث في قيمة النتاجات من أجل فهم شكل التصورات المرمَّزة في أول رصيد من الكلمات عند الطفل. لم تجد هذه التساؤلات، التي لطالما كانت موضع جدال الباحثين، أجوبة وافية بعد.

ينبثق تصور الكلمة من الآثار التي تتركها في الذاكرة نماذجُ هذه الكلمة، التي تُسمَع في المحيط حتى ذاك الحين. إن الشكل المتصور في رصيد المفردات هو بالضرورة أكثر تجريدية من أي أثر من الآثار الفردية، من حيث أن عليه التوافق مع كل هذه الآثار أو مع كل واحد منها. يتطلب قبول الطفل بتكافؤ الأشكال التي يقولها أبوه على نحو رصين، وأخته الصغيرة على نحو أكثر حدة، وعمه ساكن الريف بنبرة غنائية، وأمه المصابة بالزكام وقد تغير صوتها قليلاً، أو ببساطة التي تقال في جمل متغيرة، يتطلب بالأحرى أن تكون الكلمات متصورة على نحو «مثالي» idéalisés أو «تخطيطي» schématiques لا أن تكون موصوفة على نحو مستفيض و مفصل. يحتفظ هذا الخيار، الذي هو تجريد، بما هو ملائم للاستخدام المستهدف: تعرُّف وترميز الكلمات في مرحلة الاكتساب هذه، التي لم يتشكل خلالها قاموس المفردات الذهني ذو النمط الراشد. الترميز النُّوَيْعي هو دون شك كاف لتعرُّف الكلمات عندما يكون الرصيد المفرداتي محدوداً ولا ينطوي على كثير من الأشكال المتقاربة. وتلك هي حال رصيد مفردات أطفال سن السنة.

(..) يستخلص الطفل الصغير، عبر الحياة اليومية، المعلومات اللغوية من مصادر متنوعة: لفظية، وعروضية، ونحوية، وسياقية (الظروف والشروط والأوضاع

المحيطة). تساهم كلها في تمكينه من فهم معنى الكلمات. ويكون قد تعلم أيضاً التعبير عن نفسه. عدا ذلك، ومنذ أسابيع أو أشهر قبل أن يميز الراشد لديه كلمات، يكون الطفل قد كوّن شبكة منوعة من الحركات / الإشارات والأشكال الخاصة بالتعبير اللفظي التي تمكنه من التواصل مع الراشد أو التعبير عن انفعالاته. يشير طفل سن تسعة أو عشرة أشهر بإصبعه، ويحرك يده ليقول «إلى اللقاء»، ويشيح بوجهه ليعبر عن الرفض، ولديه أخيراً مجموعة من الحركات «المتخصصة» أو الشخصية التي تتيح له التعبير عن رغباته، واهتماماته ورفضه.

من جانب آخر، ليست ثغثغته في نهاية السنة الأولى صدفوية، ويمكن اكتشاف توافقات منتظمة بين بعض حالات التعبير وبعض الأوضاع. وأمكن للباحثين أن يتبينوا أن الطفل يطلق تصويتات خاصة تعبر عن الطلبات، أو عن التعامل مع الأشياء، كترتيب المكعبات، أو حركات كحركة الجلوس. وتشير الدراسات المستندة إلى الملاحظات المنجزة على الأطفال، وإلى استقصاءات لدى آباء وأمهات، إلى أن الفهم يسبق إنتاجَ الكلمات بشكل ملموس كفايةً. وذكرت «هيلين بنيديكت» في دراسة لها تعود إلى العام ١٩٧٩[٥]، أن تسعة أشهر هو سن أولى عمليات فهم الكلمات. إلا أن دراستها، كمعظم الدراسات التي تتناول فهم الكلمات عند الرضع من سن أقل من اثني عشر شهراً لا تتيح فصل فهم الكلمات عن فهم الدلائل غير اللغوية. رأينا الطريقة التي يستجيب بها طفل سن تسعة أشهر إلى كلمة «لا» وإلى كلمة «نعم» التي تلفظ أمامه في الظروف نفسها وفق التنغيم ذاته. إن مجرد ملاحظة الأطفال تشير إلى أنهم يبدؤون، نحو سن ٨ – ٩ أشهر، بتعرف بعض الكلمات كمتتاليات أصوات ترافق وضعاً بعينه.

الكلمات من أجل القول

ما الكلمة إذاً؟ الكلمة من وجهة نظر علم الصرف هي بنية تتوافق وقواعد محددة. وكوحدة معنى، هي، حسب تعريف جميل لـ «ستفن بينكر»[٦]، «رمزٌ محض، بين عدة آلاف من الرموز، سرعان ما يتم اكتسابه بفضل التناغم بين ذهن الطفل، وذهن الراشد، ونسيج الواقع».

يشمل اكتساب المفردات ميداناً خاصاً: ميدان منظومة العالم المعرفية. المنظومة الصواتية والمنظومة النحوية هما منظومتان اتفاقيتان؛ أما قاموس المفردات الذي يتوجب على الطفل تعلمه فيشترك فيه «نسيج الواقع». تتوافق الكلمات التي نستخدمها وأشكال صواتية، وتقطيعات للعالم المعاش إلى

فئات أشياء وأفعال. وليست هذه التقطيعات بلا مبرر، فهي تخضع أساساً لتقسيمات العالم التي هي غير كيفية.

وهكذا، نسمي «يداً» طرفَ الذراع، والمؤلفة من راحة وخمسة أصابع وتنتهي عند المعصم؛ بعد ذلك، كما يعرف الجميع، هو الساعد، الذي يبدأ بالمعصم وحتى المرفق. تتوافق الكلمات هنا ومناطق محددة جيداً بمفاصل. ليس لدينا كلمات لقول «يد + جزء من الساعد يمتد حتى وسط هذا». هذه الفئة غير موجودة. سبقت بنية الجسم الطبيعية تسمياته، وأُطلقت عبر الالتزام بها أسماء على الأجزاء التي يتشكل منها.

كيف يمكن للطفل أن يعرف أن كلمة «يد» تطبق على ذاك الطرف وحده، المزود بخمسة أصابع، وليس على المجموع الذي تحركه الأم أمامه لتريه يدها؟. الفكرة المقدمة غالباً، التي تقول إن الطفل يربط الشكل الصوتي الذي يسمعه ببساطة بالشيء المعروض عليه، أو الذي يظهر في نفس وقت ظهور هذا الشكل الصوتي، هي فكرة لا يمكن أن تكون مؤكدة إلا في حالات محددة جداً من تعلم الأسماء. ليس هذا هو الأسلوب العام، وبالأخص ليست هذه هي الحال بالنسبة لأفعال اللغة. من المؤكد أن الرضيع يبقى في حالة تبعية بالغة لإدراكه. لا يواجه أشياءَ معزولة، خارج كل سياق، في الأوضاع المعتادة، بل مجموعات أشياء أو أحداث. يسمع الأشكالَ الصوتية ضمن سياقات توجد فيها عدة أشياء أو عدة أفعال مترابطة في الوقت نفسه. وهكذا، يحملونه إلى المطبخ وقت الغداء، ويجلسونه على كرسيه المرتفع، ويعقدون الفوطة حول عنقه، ويضعون الصحن أمامه، وتجلس أمه بجانبه، وتتناول أداة بيدها وتضعها في فمه الذي ينزلق منه شيء دافئ ولذيذ. يجسد هذا المشهد أشياء وأفعالاً تقع كلما تكرر الحدث، ولكن التي لها أقسام وكيانات مستقلة. كيف سيستخلص المعنى من كلمات «أكل» و «كرسي» و «دافئ» و «ملعقة» و «فوطة» التي تقولها الأم بهذه المناسبة؟.

يجب على الطفل أن يتعلم تمييز المرجعيات (المرتكزات) اللغوية المحددة جيداً، التي تشير ليس إلى مجموع حدث بل إلى أجزاء منه، كالكرسي، والملعقة أو الفوطة. يعرف الرضيع أن الملعقة وصحن العصيدة ليسا الشيء نفسه: ليست حوافها مترابطة وهي مستقلة التحريك. من جانب آخر، الأشكال الصوتية التي يسمعها هي مجموعات (كلمات، جمل) تتوقف في بعض اللحظات. كيف يمكن إذاً أن يكتشف الأطفال المعنى الصحيح للكلمة من خلال وجود حدس حول

الرابط بين تقطيع العالم الخارجي والأشكال الصوتية التي يسمعها؟. ما هي معرفتهم بالعالم، وكيف ينعقد الرابط مع الكلمات؟: ذاك هو السؤال الأول.

الكلمات الأولى

سن الدخول إلى ميدان الكلمات متغير جداً. إن السن التي تنطق فيها الكلمات الأولى، وشكلها، والإيقاع الذي يتطور به قاموس المفردات، متباين بتباين الأطفال؛ كما أن للثقافة، والبيئة الاجتماعية، وطبع الطفل، وترتيبه بين إخوته، دوراً في التأثير على سن ظهور الكلمات الأولى.

من المناسب مع ذلك أن نستخلص بعض الاتجاهات العامة. «يسمع» الراشدون كلمات الطفل الأولى بين الشهر الحادي عشر والشهر الرابع عشر، في أغلب الأحيان. ويكون تنامي المفردات الأولى بطيئاً جداً. يستغرق الأطفال وسطياً خمسة أو ستة أشهر ليحصلوا على رصيد من خمسين كلمة. هذه الفترة، بين إنتاج أول كلمة ومفردات من خمسين كلمة، هي فترة خاصة، ليس فقط من حيث بطء النمو، بل أيضاً من حيث تقلّبه، فقد لا يعود الطفل يستخدم بعض الكلمات التي سبق أن استخدمها، ويمكن أن يتغير لفظه للكلمة نفسها. عدا ذلك، يستخدم الكلمات ضمن سياقات مقلصة، ولا يعممها على أوضاع أخرى.

أجرت «إلزابيت باتس» وفريقها[7]-[8] بحثاً لدى ١٨٠٣ من الآباء والأمهات، بأن طلبوا منهم أن يسجلوا الكلمات التي يقولها أطفالهم على لوائح معدة مسبقاً. أتاحت هذه الدراسة تتبع تطور مفردات الأطفال الناطقين بالإنكليزية منذ سن ثمانية أشهر حتى سن ثلاثين شهراً.

بينت نتائج الدراسة وجود تغيرية كبيرة جداً وأرصدة مفردات مدهشة في غناها عند بعض الأطفال. تشير معطيات الآباء والأمهات إلى أن الكلمات التي يقولها الأطفال تنطلق في سن أحد عشر شهراً من الصفر إلى اثنتين وخمسين كلمة، مع متوسط معدله ست كلمات؛ وتمتد المفردات في سن ١ سنة من ثلاث كلمات إلى ثلاثمئة وسبع وخمسين كلمة مع متوسط معدله أربع وأربعون كلمة؛ وتمتد في سن عشرين شهراً من سبع وخمسين كلمة إلى خمسمئة وأربع وثلاثين كلمة مع متوسط معدله ثلاثمئة وإحدى عشرة كلمة. إن عدد الكلمات التي يقولها الأطفال، حسب معطيات «إلزابيت باتس» وزملائها، هو أعلى بكثير بالمقارنة مع الدراسات الأخرى. أعطت «كاترين نلسون»[9] متوسطاً قدره خمسون كلمة في

سن عشرين شــهراً (أعمار تتباين من أربعة عشر إلى أربعة وعشرين شــهراً) ومئة وست وثمانون كلمة في ســن أربعة وعشرين شهراً، مــع اختلافات تــتراوح بين ثمــان وعشرين إلى أربعمئة وســت وثلاثين كلمة. قدمت «إ. باتس» و «ل. فنسون»[١٠]، استناداً إلى معايير أدق، معدلات وسطية قدرها عشر كلمات في سن ثلاثة عشر شهراً، وخمسون كلمة في سن سبعة عشر شهراً، وثلاثمئة وعشر كلمات في ســن أربعة وعشرين شــهراً. يلتقي ذلك مع أداءات أطفال كنا قد درسناهم. لقد أنتجوا ما بين ثلاثين وأربعين كلمة خلال الجلســة بين ســن خمسة عشر وســبعة عشر شهراً. كانــت أمهاتهم يعتقــدن أن مفردات الطفل هي أكبر بكثير. نجد عند الأطفال السويديين واليابانيين معدلات وســطية مشــابهة. إن تغيرية الأداءات هي مع ذلك كبيرة جداً بين الأطفال في جميع هذه الدراسات.

يمكن أن تتيح دراسة «إ. باتس» وزملائها، حول أطفال أمريكيين، الاعتقاد بأن من شأن منهج الحصــول على المعطيــات من الآباء والأمهــات، مع لوائح معدة ســلفاً، أن يعزز خيال هــؤلاء الأخيرين. يبقــى أن علينا أن نؤكد أن هنــاك تغيرية هامة عند الأطفال، كمــا أن هنالك شــيئاً من الإبكــار بالفعل لديهم. ولكن، مثلما يشــير متوسط الأرقام، الأطفال الذين لديهم أكثر من خمسين كلمة في شــهرهم الحادي عشر وأكثر من ثلاثمئة كلمة في شهرهم السادس عشر نادرون!

(..) ازدياد المفــردات ملموس جداً بين ســن ســتة عشر وعشريــن شــهراً، أي بعد اكتســاب الكلمات الخمســين الأولى، الذي يمتد على أربعة إلى خمســة أشــهر. تزداد المفــردات بسرعــة وباســتمرار بعــد هذه المرحلة الأولى والنشــيطة نســبياً. يكتسب الأطفال، خلال الأشــهر الأربعة الأولى التي تلي اكتساب الكلمات الخمسين الأولى، مئة وعشر كلمات وســطياً، ثم مئة وأربعين كلمة خلال الأشهر الأربعة التالية ومئتين وستين في مطلع السنة الثالثة.

يتعلق عدد الكلمــات المنتجة في الواقع قليــلاً بالعمر عند أطفال الســن التي تقل عن ثمانية عشر شــهراً. لا يبين هذا الرقم إلا ٢٢ ٪ من الاختلاف. ويصبح العمر عند الأطفال الأكبر ســناً متغيراً variable أكثر ملاءمة (٤٦ ٪ من الاختلاف). الاختلافات إذاً في عدد كلمات قاموس المفردات، وحتى ســن الثلاث سنوات، هي أكثر شخصية مما هي متعلقة بالسن.

يمكن أن تبدو اختلافــاتٌ بهذا الحجم الكبير مفاجئة. هل حــالات التأخر الهامة

هي مرضيّة كلها؟. وهل تتبئ حالات الإبكار بأن أصحابها سيصبحون «أشخاصاً ضليعين في هذا الميدان» مستقبلاً؟. لا، بالتأكيد. صعوبات فهم الكلمات هي أكثر إنباءً بكثير من عدد الكلمات المنتجة. قارنت «إ. باتس» في دراستها الأطفال الذين كانوا في مستوى أدنى بكثير من المتوسط من حيث نتّاج الكلمات، ولكن الذين يتمتعون بمستوى طبيعي بالنسبة للفهم، مع أولئك الذين كان فهمهم أدنى من المستوى الطبيعي. وصل الرضع الأولون بعد ذلك بسنة إلى متوسط الأطفال فيما يتعلق بعدد الكلمات المنتجة. أما الآخرون، فلم ترتقِ غالبيتهم إلى هذا المتوسط إلا في سن ست سنوات. لقد تبين أن فهم بعض أولئك الأطفال الذين أبكروا جداً في إنتاج الكلمات لم يتجاوز المعدل المتوسط. ويعزز ذلك الفكرة التي تفيد بوجود انفصال بين الفهم وإنتاج الكلمات عند الأطفال الصغار. يمكن أن توجد أيضاً حالات انفصال بين مستوى رصيد المفردات ومستويي النحو والذاكرة اللفظية، حتى إن المفردات الهامة في سن ثمانية عشر شهراً لا تنبئ بتطور أبكر على صعيد الجمل. ومما لا شك فيه أن أمام الكثير من الأطفال الذين لديهم رصيد مفردات هام، في سن لا يقول فيها الآخرون سوى كلمة «بابا» و «ماما»، فرصاً طيبة لأن يصبحوا متحدثين لبقين بعد بضع سنوات لاحقة. إنهم أطفال يحبون الكلام. إلا أن تأخراً في إنتاج الكلمات، وإبكاراً، لا أكثر، في اكتساب المفردات، لا يعتبران من الدلائل التي تتيح توقع التميز بالذكاء أو تحقيق نجاحات مدرسية. ما كان يمكن لأينشتاين، أحد أبرز عباقرة القرن العشرين، أن يتكلم إلا في سن خمس سنوات!.

إذا حرصنا على البقاء متيقظين من أجل كشف اضطراب لغوي عند الأطفال، فعلينا أن نعرف أن «مهلة من التأخر» في إنتاج كلمات أولى ليس بالضرورة مؤشراً على وجود عجز. أما اضطرابات الفهم، فيجب أن تلفت إلى حد كبير انتباه الأبوين...

بقلم «بينيديكت دو بويسون - باردي» Bénédicte de Boysson - Bardies

عالمة نفس لغة، اختصاصية في اكتساب اللغة عند الأطفال الصغار. مديرة أبحاث في المركز الوطني للأبحاث العلمية CNRS. رئيسة فريق في مختبر علم النفس التجريبي في جامعة Paris -V

الهوامش :

١- المحوار العصبي axone: استطالة ثابتة من الخلية العصبية، تنشأ من جسمها لتمتد إلى جهة بعيدة جداً عن جهة التغصّنات العصبية، بشكل خيط رقيق أسطواني أملس غير متفرع ينتهي برزمة من الليفات التي تتشابك مع ليفات محوار آخر أو بالوصل العصبي العضلي. «المترجم»

٢- المشبك العصبي synapse: نقطة اتصال خلية عصبية بأخرى يتم فيها نقل نبضة بوسائل كيميائية. يؤدي وصول نبضة إلى مشبك عصبي إلى تحريك حويصلة مشبكية باتجاه الغشاء ما قبل المشبكي. وتطلق عند ملامستها الغشاء المادة المرسِلة التي تحتويها داخل الشق المشبكي فتنتشر المادة من خلاله إلى الغشاء ما بعد المشبكي فتزيل استقطابه. ينتج عن ذلك شحنة إيجابية، إذ إن شوارد الصوديوم تتدفق داخل الخلية العصبية ما بعد المشبكية. وعندما تتراكم الشحنة الإيجابية بشكل كاف، تولّد كمونَ فعلٍ potentiel d`action يكون عادةً وحيد الاتجاه. «المترجم»

٣- الفلكة épiglotte: صفيحة غضروفية تقع خلف الغضروف الدرقي في القسم الأمامي العلوي للحنجرة، مغطاة بغشاء مخاطي. تسمى أيضاً لسان المزمار. «المترجم»

4- Lewis M.M., infant speech: A Study of the Beginnings of Language, London, Routledge and Kegan Paul, 1936.

5- Benedict H., Early lexical development: Comprehension and production, Journal of Child Language, 6, 1979, p. 183200-.

6- Pinker S., The Language Instinct, New York, William Morrow and Company, 1994, p. 265.

7- Bates E., Marchman V., Thal D., Fenson L., Dale P., Reznick J.S., Reilly J & Hartung J., Developmental and stylistic variation in the composition of early vocabulary, Journal of Child Language, 21,1994,p. 85123-.

8- Bates E., Dale P.S., & Thal D. «Individual differences and their implications for theories of language development», dans P. Fletcher et B. MacWhinney (Eds.), The Handbook of Child Language, Oxford, Basil Blackwell, 1995, p. 96151-.

9- Nelson K., Structure and strategy in learning to talk, Monographs of the Society for Research in Child Development 38 (149), 1973.

10-Fenson L., Dale P.S., Reznick J.S., Bates E., Thal D.J. & Pethik S.J., Variability in early communicative development, Monographs of the Society for Research in Child Development, 1994, 59 (5).

الإبداع

شعر:

- سيف على جدار — سليمان العيسى
- أخي هل سمعت النداء — ساجدة الموسوي

قصة:

- القربان — عمر الحمود
- أحلام متقاطعة — محمود الفرا

الإبداع

سيفٌ على جدار

شعر

سليمان العيسى *

من الشاعر.. إلى السيف
الدمشقي المذهب، المعلق
هدية في صدر البيت..

كُنْتَ يوماً.. فارعَ القَامةِ،
مَرْهُوبَ الشَّبَا(1)
تَحْملُ الفَتْحَ.. على حَدِّكَ..

* شاعر العروبة والطفولة الكبير.
العمل الفني: الفنان رشيد شمه.

كَوْناً مُعْشِبًا..
كُنْتَ ضَوْءاً وقصيدَةْ
تَقرأُ الدُّنيا القَديمةْ
تَصْنَعُ الدُّنيا الجديدَةْ
وتُذِيـعُ الـوَرَقَ الأخْضَرَ في كُلِّ
الرُّبَا

أيُّها العالِقُ في رُدْنِ جِداري..
صامِتاً..
كالقَبْرِ/ كالجَمْرِ خَبَا!

❁ ❁ ❁

زِينَةٌ..
تَلْمَعُ في أعماقِ بَيْتي، حالِيَةْ
هَجَعتْ فيها القُرونُ الخالِيَةْ
هَجَعتْ.. شَلاَّلَ مَجْدٍ
عالَمٌ فوقَ خَيَالي، حِقَبٌ
من عُنْفُوانٍ وتَحَدٍّ..

لم تَزَلْ تَلْمَعُ في هذي النُّقوشِ الشاعِرَةْ
زَيَّنَتْ صدرَكَ -لا أُنْكِرُ-
ما زالَتْ رُموزاً باهِرَةْ



أيُّها العالِقُ في صَدْرِ جِداري.. تَعِبًا
صامِتاً كالقبرِ..
كالجمرِ خَبَا..

❁ ❁ ❁

تَزْلَقُ النَّظْرَةُ من فوقِكَ، ليسَتْ تَقِفُ
هيَ تخشَى أن تُعيدَ الأمْسَ، ذِكْرَى
مُرَّةً.. تُوقِظُ مُرّا..
تَزْلَقُ النَّظْرةُ حَسْرَى

تَنْثني..
ترتجفُ..
كيفَ ألتَ كُلُّ غاباتِكَ قَفْراً مُجْدِبًا؟
وسماواتُكَ...
كيفَ انطَفَأَتْ؟
لا ثاقباً.. لا كَوْكَبًا..
إخْرِقِ الصمتَ.. وقُلْ لي
خَلِّني أنسُ نَأمَةْ..
كِلْمةٌ.. أو بَعْضَ كِلْمَةْ
لا تَقِفْ كالقبرِ.. كالجمرِ خَبَا
أيُّها العالِقُ في صَدْرِ جِداري تَعِبَا

زِينَةٌ تَلْمَعُ في البَيْتِ..
ولم أطْمَعْ بزينَةْ
ذاتَ يوم..
تَلْعَقُ الأيامَ.. خَجْلَى، مُسْتكينَةْ
لم أزَلْ أحْلمُ أنْ أنْفُضَ «قبري العربيَّا»
حُلُمٌ.. أعْطَيتُهُ عُمْري وشِعْري
أنتَ تَدْري أيُّها الراقدُ في صدرِ جِداري
أنتَ تدري..
سوف أفْني ما تَبَقَّى في يدي حُلْماً شَقِيًّا
سوف أفْنيه..
لأنّي لا أعُدُّ العُمْرَ شَيًّا
إنْ يكُنْ مثلَكَ رَقْشاً، وفَراغاً مُذْهَبَا
أيُّها العالِقُ في رُكْنِ جِداراي..
صامتاً، كالقبرِ، كالجمرِ خَبَا

❁ ❁ ❁

الهوامش:

١- الشبا، جمع شَباة: حد السيف.

الإبداع

أخي هل سمعت النداء؟

شعر

ساجدة الموسوي*

أخي هل سمعت النداء؟
أخي أثقلتني القيودْ
وضاقت على معصمي
ضاق صدري
وكلُّ المدى

* أديبة وشاعرة من العراق الشقيق.
(
) العمل الفني: الفنان مطيع علي.

ضاقَ حتى انتهى
دمعةً في عيوني..

* * *

على كتفيَّ الجبالُ
ولي كبرياءُ النخيلْ
لم تحلْ دون نجواك
فاسمعْ شجوني..

* * *

أخي أوغل الحاقدون
في امتصاص دمي
وفي قطع لحمي
أكلوني..
بأظفارهم..
مزّقوني
كل ذاك جرى
ليتَهُ ما رأته عيوني..

* * *

وأنت على البعد لاهٍ
ولم تدرِ
أو أنت تدري
أن لي بعض حقٍّ عليك
ألسنا شقيقينِ



من قمرٍ واحدٍ
وشمسٍ حنونٍ؟
ألسنا جناحينِ
في طائرٍ
رأسُهُ واحدٌ
قلبهُ واحدٌ
كيف حلّقت يا صقرُ
دوني؟

* * *

ألم نتفقْ
أنّ جرحك جرحي
وأنّ الليالي شهودٌ
فكيف أفزّ بعمق الأسى
لا أراكَ..؟

* * *

أخي هل سمعت النداءْ؟
ما جرى اليومَ هولٌ رهيبٌ
فاق وعيي
وحتى جنوني..

* * *

أخي هل سمعت النداءْ؟
أليس الذي هدَّ بيتي العزيزْ
ذات يومٍ
يراود بيتك؟
والذي اغتال ابني
وفرّق شملي
إذا شاء
يغتال ابنك؟

أخي هل سمعت النداءْ؟
عبر موج الأسى
تذكّرت اسمكَ
وقلتُ أخي
لجرحِ العراقْ
انتخيهْ
لعلَّ السماءَ التي
آخت الدّمَ واللّحمَ فينا
تظلُّ عصافيرها
شاهداً لي عليه..
أخي هل سمعت النداءْ؟
قراصنةُ البحر من حولنا
إنّهم قادمونْ
ومركبُنا واحدٌ
والطريقُ إلى البرِّ واحدٌ..
فلا تلتفت للوراءْ..
انظرنْ إليّ
إنها فرصةٌ للعلاءْ..
أخي هل سمعت النداءْ؟

الإبداع

القُربـــان

قصة

عمر الحمود *

رآه الرجـلُ حاضراً معافــىً، يملأ مدخـلَ المكتب، ويحدّجُـه بنظراتٍ قاسية!.

فخفق قلبُه بشـدّة، وفتك صداعٌ برأسـه، وحطّ ثقلٌ على صدره، ودارتْ الأرضُ به هنيهات، قذفته إلى لُجّة الغيبوبة.

وحين اسـتعاد وعيه، نظر مبهوراً إلى المدخـل، ولازالَ الحاضرُ ثابتاً في مكانهِ يحجبُ عنه الهواءَ والنور .

* قاص سوري.

العمل الفني: الفنان زهير حسيب.



ويجيد الحاضرُ لعبةَ الظهور والتخفـي، فيظهـر طيفُه ظهوراً خاطفاً في فـترات متقاربة حيناً ومتباعـدة أحياناً، ويبـدو فيها خَجِـلاً واهنـاً إلى حدِّ التشوه، ويختفي بَغْتةً مطروداً مُهَاناً، ولا يترك تنغيصـاً أو إزعاجاً، أمّا في هذه اللحظة، فإنّـه ظهر ظهوراً طاغياً جارفاً.

ويكبر سـؤالٌ كاوٍ وسط ذهول لا تخـوم له: هل زُلزِلَـتِ الأرضُ زِلزالَهـا، وأخرجـتِ الأرضُ أثقالَها؟!.

ونظـر الرجـل إلى الأشياء حوله، كان السـكون يخيّم عليها، وأثـاث المكتـب يتألّـق عصرية، ولوحات الجدران تتوهّجُ ألواناً .

وبلـع لعابـه غير مرّة، ونطـق: قفْ في مكانـك، لا تتورط، اهربْ قبـل أن يلمحَك الحاجب، ويهشمَ رأسَك .

ولم يلمحه الحاجبُ .

ومـدّ يـدَهُ إلى الهاتف قائلاً: سـأخبر الشرطة، وتربطني علاقاتٌ طيبة بقادتهم .

وارتجفتْ يدُه، وسـقط الهاتف، فتهاوى علـى الكرسـي، وقال: لقـد خنقتك بيدي الاثنتـين، ولم أرفعهمـا عـن عنقـك حتى ازرقّ وجهُـك، وفغرتَ فمك، وبرز لسـانك، وعلَتْ حشرجتك، واتسـعت حدقتاك، تُشهِرُ همودك، وتلتمسُ رصاصـةَ الرحمة، صِرْتَ رُفاتاً، فكيف انبلَجْتَ، وعدْتَ حياً؟!.

كيف تجاوزتَ الأبوابَ، ووصلتَ إليّ؟!.

ألديـك طاقيـةُ الإخفاء، أم أنت شـبحٌ أثيريٌّ محجوب؟!.

تكلّمْ، لا تقف أمامي كالصـنم المتحجّر، لا تنظر إليّ بتشـفّ، أعترف بضـعفي أمام

فوتك، فأنا على مشـارف الشيخوخة، وأنت في رَيْعانِ الشـباب، وظهري انحنى بتقوس وقامتك فرعتْ باستقامة، والأفق سُدّ أمامي، وفُتِحَ أمامك، أنا في عُسْرٍ وشدّةٍ وضنَك، وأنت في يُسْرٍ ورخاءٍ وسعة، وإنْ أردتَ الانتقام، فلا تفعل قبل أن تسـمع دفاعي، لم أخنقك حبّاً بالخنق، فأنا لم أذبحْ دجاجةً في حياتي، أنت أجبرتني على قتلك في لحظة فقدتُ قدرتي فيها على احتمالك، تدخُلك في شؤوني بات أمـراً لا يطاق، نصـحتك بالتـزام الحياد، فوضـعْتَ في أذنيك طيناً، وبقيتَ متدخّلاً ضَجِراً في أمورٍ لا تعنيك.

وثمّة مواقف انكسرتُ فيها، ولم تجبرني، وانهزمتُ، ولم تنصرني، وتكلمتُ، ولم تصدقني، وقلـتَ لي، وكأني غِرٌّ جاهـل، وأنت مجرّبٌ خبير: ابسطْ رجليك على طولِ لحافك .

أغويتك بعرضٍ مغـرٍ، أن تقطعَ البرازخَ بيننا، وتكون أناي، وأكون أناك، نصـير كلاً لا يتجزأ كما عند العديد من الناس، ونتمتّعُ بطيباتٍ توازي طيبات الخلود .

رفضـتَ الإغراء، وعزمْـتَ على إعادة تشكيلي .

بسـطتُ أمامك حلولاً وسـطى، كوّمتها بطغيـانِ عـادٍ تحـت حذائـك، وقرّعتني بمحاضرةٍ عن الأخـلاق، وكأنك فقيهٌ وَرِعٌ عالِم، وأنا عاصٍ فاسقٌ جاهل.

فحين تنفطر السـماءُ، وتُكوّرُ الشمسُ، ويُبَعْثَرُ ما في قبري، ويُحَصّلُ ما في صدري، أُنشرُ أخباري، واسلمْ بروحك، واتركني حطباً لجهنّمَ تُحرقني في العَشِي والإشراق.

اعلـمْ بأنني لجـأت إلى المتنفّذ مكرَهاً، ولولاه لما عُيِنتُ موظفاً، وبقيت أتسـكّع من زقاقٍ إلى زقاق، ولولا الحياءُ وبطشُ دورياتِ مكافحة التسول لتسولت على الطرق.

وبذكائي حصَدْتُ المراتب مرتبةً مرتبة، فمحـالٌ دوامُ الحـال، والمنافسـة مفتوحةٌ للراغبـين، فاصـمتْ، ولا تكررْ نصـيحتك المطروقة: نافسْ منافسـةً شريفة، وحققْ طموحك بوسائلَ مشروعة .

أردتُ موضِعاً لقدمي في حَلْبة التنافس، ونلـتُ مراكزَ مدرّة، وقـبرتُ الفقر، وكلّ ما فعلته إظهار تملقٍ وتذللٍ وتقديم هدايا و..

لماذا تسـمي الهدية رُشْـوة، وتطرقني بحديثٍ يعكّر صـفائي: (لعنَ اللّه الراشـيّ والمرتشيّ والرائشَ بينهما) .

خذْ هذا الحديثَ: (تهادوا تحابوا) .

واحفـظْ هـذه القاعـدة الشرعيـة: (الضروراتُ تبيحُ المحظورات) .

عليك اللّعْنة، فئةٌ كبيرة من الناس فعلتْ ما فعلته، ولم تسمع نقداً .

امتلأتَ غضباً، تريدني مستقيماً كالعصا، أو حَمَلاً وديعاً في مرمى الذئاب؟!.

أيها الدعيُ لــنْ أمجّد أوهامَك، فدعني في التوائي، وانعمْ في استوائك.

وزجَرْتــك حين قلت لي: الوشــايةُ التي نقلتُها للمدير ســتجعلُك عينــاً للمدير على زملائك.

وثقبتَ أذني بأمثالك وحكمك المتخلفة.

ياشتّام يالوّام راقبْتُ الموظفينَ المناوئينَ للمصلحة العامة.

وكُوفئــتُ من رئيســ شــعبةٍ إلى رئيس قسم، ولم تفرحْ لي، ونظرتَ إليّ نظرةَ حَسود، وأعرضْتَ عنّي إعراضَ حَقود .

وحين تزوجتُ فتاةً تليق بمَقامي الجديد غمرتَني بوابلٍ من الأوامر لأعزلَ تلك الفتاة عن الرجال .

واندفعتَ مستبيحاً خصوصياتي: رضيتَ بك زوجتك الصــغيرة إكراماً لـثروةٍ نهبْتَها، ولولا جمالها لما صــرْتَ مقرّباً من المدير... ودارتْ ســيرتها بين الناس، فلا تتحول إلى بوقِ دفاعٍ عنها .

لطمتُــك محذراً: اربضْــ، واخرسْ، وإلا قطعتُ لســانَك، وســملتُ عينيك، زوجتي عفيفةٌ طاهرة، تبيتُ لربها ســاجدةً قائمة، والمدير يحــبّ زوجته وأبنــاءه، فما أن يبلغ أحدهم الفطام حتى يهبُهُ عَقاراً، أما زوجته، فتحــوز من الحُلــي ما يفوق حيــازة أميرة ثريّة، ولو اشــتهى المديرُ النساءَ لأحاطت به العذارى.

أرهبتــك، ولم تصــمتْ، قلتَ: ســيختلي المدير بزوجتك.

وحددْتَ المكانَ والزمان بدقّة.

وتســرّبَ الشــكُ إليّ، فراقبتَهــا في ليلة ساجية، وعرفتُ صــدقك، ولكنّ الفضيحةَ مكروهةٌ، وغضب المدير كارثة تحرمني من ميزاتٍ أزهو بها، فلم أحرّك ســاكناً، وقلت لي: أنت ديّوثٌ.

فحــقّ عقابك، لحقت بــك، ولم أتمكّنْ منك، فما ذكرته يربكني، وأنت مناورٌ بارع.

وحين حصــلتُ علــى أمــوالٍ بطريقةٍ محكمة، وصــفتني بالسارق، وبتّ تؤنبني في كلّ لمحَــةٍ ونفَس، وقد فعــل فعلي عددٌ من صــغار الموظفين ومن كبارهم، ولم يســألهم بشرٌ.

وزادت هلوســتك وثرثرتك: سارقُ المال العام كسارقِ مالِ اليتيم.

أيّ يتيم يا مهذار، هذه مؤسســةٌ غنية، لا يؤثر فيها مليون ومليونان، وهل ســمعْتَ ببحرٍ يقلّ ماؤه إنْ غُرِفَ كوبُ ماءٍ منه؟!.

وحين نلتُ من المديــر سرّاً، ووهبته لمن هــو أعلى، وأبعدتــه عــن الإدارة، وتربّعْتُ علــى هذا الكرســي بكدّي ومَكْــري هزئتَ مني، واتهمتني بالغدر في الوقت الذي قدم فيه المهنئون وأهــل الحوائج حاملين الورودَ والهدايا، وكنتُ قادراً على ســحقك سَحْقاً ماله من فوّاق، أمسكتُ بك، وتفاجأتُ بعودك

الهَشّ، فرفعتك إلى الأعلى، وســمعْتُ لك شهيقاً وأنت تُحتضَر، وقذفتك من النافذة.

أبعدتُك، ولم تبعدْ، هل أنت قرينٌ يرافقني من مهديَ إلى لحدي؟!.

كنــت غريبــاً عنّــي بفكرك وشــكلك، وترشــقني بكلام جارح، ولم أضرّك، وخلقْتَ معي عداوةً وجَفْوةً، ولم أعاديك، أما إنْ تعملَ لنزعي من الكرســي، فهذا خطٌّ أحمرُ لن تتجــاوزه، فأنا لم أتفــرّدْ، ولم أتميّزْ إلا على هذا الكرســي، وفي وصــاله ســعادتي، وفي هجره شقاوتي، إنه جزءٌ منّي، بل هو وتيني، وإنْ راحَ راحَ النبضُ مني.

وبجرأةٍ نمــرودٍ قلتَ: أيها الموزور لا تثق به، إنّه يضحكُ للمقبل، ويسخرُ من المدبر.

قلْ ما تشاء، وافعلْ ما تشاء، ولكن إيّاك والمِسَاس به، المِسَاسُ به جِناية وخيانة تجرّك إلى الإعدام.

قلــتَ: قلبي عليك انفطــر وقلبك عليّ من حجر.

و تابعتَ ســعيك لإبعادي عنــه، حينها جننــتُ، ولم أعدْ أرى أبعد من أنفي، هجمْتُ عليــك، وأطبقتُ علــى عُنقك الضــعيف، وكتمْتُ أنفاسَــكَ، أو هكذا خُيِّل إليّ، فلماذا عدْتَ؟

هل عدْتَ لتصــفية الحسابات، وأنا في غَفْلة؟.

لقد وُهِبــتُ على الكِبَرِ عجــزاً، وهلك عنّي سُــلْطانيه، ولو كنتُ لك نِدّاً لأشــبعتك خنقاً، ومع هذا ســأدافعُ عن الكرسي، وإن بترْتَ ساعديّ، ستضمه عَضُداي، وإن بترتَ عَضُــديّ، ســتعضّ عليه نواجذي، افصــلْ رأســي عن جســمي إن كنت تريد الكرسي، ومن مات دفاعاً عن كرســي، فهو شهيدٌ في شرعي وفي عرْفي.

وتحرك الحاضرُ الذي ظلّ صامتاً طيلة الوقت، وتجاوز المســافةَ الفاصــلة بينهما، وبطَشَــ به، فترنّــحَ الرجلُ، وتهــاوى على الأرض، وعرف أنّه على شَــفا المَسَاق، فقد بلغت روحُه التراقي، ولن ينفعَ حميمٌ أو راقٍ، فنظر ما قدّمت يــداه، وعبسَ، وتحسّرَ على أيامه الخالية، وحرّك سبّابتَهُ ليتشــهّدَ، ونطقَ بصــعوبة وهــوَان: أشــهدُ أنّ لا إلهَ إلا...

واســتحالَ عليــه نطقُ لفــظ الجلالة، ونطق كلمة الكرسي بديلاً.

فسَــخطَ الحاضرُ، وركله، وانكمشَ مع الركل رُقْعةُ بالية.

وقبــل أن يخــرجَ الحاضرُ نفــخَ نفخةً قاضية، فتقلّصت الرقعةُ، وتضاءلتْ، ولم يبقَ لها من باقية.

وانتظرَ الكرســيُ ببرودٍ عبْداً مستعداً لتقديم القُربان.

الإبداع

أحلام متقاطعة

قصة

محمود الفرا *

المشهد رمادي اللون. يمرّ الناس بجانبي، لكنّي لا أميز وجوههم، لاأحاول التدقيق لأن وجوههم لا معالم لها، فقط ينتابني إحساس بأني أعرفهم. الحارة مازالت موجودة، قالوا إنهم هدموها وهدموا البيوت، لكن ها هو كل شيء على حاله، بيتنا هنا على اليسار مازال قائماً. فتحت الباب ودخلت،غمرني شعور بالفرح وبالغرابة. ساحة البيت فارغة، البركة وسط الساحة مازالت موجودة، شيء غريب فعلاً إنه بيتنا، بيت العائلة، بيت أبي

* قاص سوري

العمل الفني: الفنان غيث العبد الله

وأمي وأختي. وقفت عند الباب، كانت الأرض مبللة حيث أن أختي كانت تكنس الأرض وتشطفها بالماء، نظرت إليها باستغراب ممزوج بالكثير من الفرح، قلت بتساؤل أذكر أنهم هدموا البيت. فكرت أختي قليلاً ثم أجابت لا بد أنك كنت تحلم بذلك.أنا أيضاً قد حلمت بذلك، لكنني استيقظت الآن وأنت أيضاً قد استيقظت.



غرف البيت تحيط بالساحة، تناهى إلى سمعي صوت ضحكات في الغرفة المقابلة، بابها نصف مفتوح. ميزت ضحكة أمي، لم أصدق نفسي: لكن أمي توفيت، قلت لأختي، نظرت إلي أختي باستغراب، وقالت يبدو أنك لم تستيقظ تماماً من الحلم.دخلت الغرفة نصف المعتمة، كانت أمي هناك ومعها خالاتي يجلسن على السجادة ويتكئن على الوسائد، يتهامسن ويضحكن. شعرهن المموج وأحمر شفاههن الفاقع وفساتينهن توحي بمشهد من سنوات الخمسينيات، لم يكترثن لدخولي، تابعن حديثهن، جلست بجانب أمي فأحاطتني بذراعها بحركة عفوية، دون أن تلتفت إلي وهي مازالت تتابع باهتمام حديث خالاتي. طغت السعادة على مشاعري وأحسست بقشعريرة.

خرجت من البيت تابعت سيري في الحارة. كانت خالية والبيوت صامتة، آخر بيت فيها تسكنه امرأة وحيدة تجلس دائماً عند الباب مررت قربها لم تعرني أي اهتمام، كانت منهمكة بعمل شيء لا أدري ما هو.. هنا تنتهي الحارة. بعد الحارة توجد بساتين وأشجار وساقية ماء. أعرف هذا المكان جيداً لطالما شاهدته في أحلام سابقة، لكني أدرك حتى في الحلم أن لا وجود لهذا المكان في الواقع.عندي شعور دائم بأنني جئت إلى هنا سابقاً ومشيت على الطريق العشبية بين

الأشجار وعلى حافة الساقية. لكن ماذا بعد البساتين؟. فكرت قليلاً، ماذا بعد البساتين؟ ركزت تفكيري، لكن بلا جدوى، نسيت ماذا يوجد هناك.الآن الفرصة سانحة لأكتشف ماذا يوجد خلف البساتين، سرت بين أشجار الحور، كل شيء حولي هادئ وصامت، وصلت إلى مبنى من عدة أدوار تحيط به حديقة كبيرة مسورة. خالجني شعور أن هذا المبنى مألوف لديّ. دققت فيه إنه بيت زينب، صديقتي من أيام الدراسة. تساءلت: كيف يمكن أن يكون هذا المبنى هنا؟

دخلت الحديقة، مشيت في الممر المؤدي إلى المبنى هناك شجرة قديمة كبيرة يداعبها النسيم وتصدر أوراقها حفيفاً ناعماً، عرفت الشجرة فوراً، لا يمكن أن أتوه عن بيت زينب. وقفت أستجمع أفكاري، أنا الآن في دمشق، وهذا المبنى يفترض أن يكون في بيروت في مكان ما بين شارع الروشة وشارع الحمراء..آخر مرة زرت هذا البيت كنت طالباً في العشرين من العمر. لكنني أنا الآن متزوج. ترى هل ما زلت أحلم؟

فجأة فتح الباب الرئيسي وخرجت امرأة تدل ملامحها على أنها في الخمسين من عمرها، لكن وجهها أعرفه تماماً إنها زينب.كانت تلبس فستاناً فضفاضاً طويلاً وتلبس قبعة مثل التي لبستها في أول مرة تلاقينا فيها.

وقفتُ عند الباب مشدوهاً لرؤيتها فرحاً وخائفاً في نفس الوقت، فقد افترقنا على خلاف عندما قطعت علاقتي بها وسافرت ولم أرها منذ ذلك الوقت.

اقتربت مني ومدت يدها وابتسامة فرح على شفتيها.

أنت هنا؟ قالت بفرح هل عدت؟

لست أدري. قلت بحذر، وقد أبهجني فرحها برؤيتي وجعل قلبي يقفز من السعادة.

مضى وقت طويل على سفرك.قالت وابتسامة غائمة على شفتيها.

قلت: أشعر بالذنب منذ ذلك الوقت، لقد تصرفت معك بقسوة، كان الفراق صعباً عليك وعليّ أيضاً.

لا يهم قالت، ها أنت قد عدت.

– أراك سعيدة برؤيتي. كنت خائفاً أن تصديني.

– كنت أعلم أنك ستظهر يوماً، وكنت أتطلع إلى ذلك.

نظرت إليها أدقق في تقاطيع وجهها، لم تتغير قلت لها، نفس الابتسامة ونفس النظرة الساخرة، كأننا افترقنا البارحة، فقط قليل من الشيب في شعرك.

وأنت أيضاً . قالت وهي تتأملني.

قلت لهـا: لم أكن أعلـم أن بيتك قريب، تصوري، يفصل بيننا بستان فقط، قلت ذلك وأنا أشير إلى البستان خارج الحديقة، كيف لم يعلـم أحد بذلك؟ كيف لم أعلم ســابقاً أن آخر حارتنا في دمشــق يؤدي إلى بيتك قرب شــارع الحمراء في بيروت؟ لماذا كنا نتجشم عناء الســفر عبر الحدود والجبال؟ أكاد لا أصدق.

تعــال معي ســأريك شــيئاً. قالت وقد أمسكت بيدي ودخلت بي إلى البيت.

كان البيت تماماً كما عرفته، فقد دخلته مرة واحدة. في الوسط صالون كبير وفي آخره درج يــؤدي إلى الطابق العلــوي. كانت أمها جالســة على مقعدها تغطي شعرها بغطاء أبيض وتحيك شيئاً بسنارة الحياكة. رفعت رأســها نحونا ونحن نصعد الدرج. لا أدري إن ابتســمت أم لا. لم أتبــين ملامح وجهها تماماً، فالإضاءة كانت خافتة.

دخلنا غرفتها. كانــت معتمة، أسرعت وفتحت بــاب الشرفة، أنظــر قالت ها هو البحر. كانــت الشرفة تطل على الروشــة، وكان البحــر الرمــادي والســماء القاتمة يمتدان حتى الأفق. أحسست بقشعريرة برد عندما داعب نسيم البحر وجهي..

أخذت أســتجمع أفكــاري، ما بك قالت وهي تداعب شعري. نظرت إليها بقلق، قلت لها: إن أختــي قالت أنني كنت نائماً، أحلم، وأنني قد اســتيقظت من الحلم لكنني أظن العكــس. أظن أنني الآن أنــا أحلم وأن هذا كلــه ليس إلا حلماً. لا يعقــل أن يكون هذا حقيقة، أنا أحاول أن أكون منطقياً. والأمور هنا ليست منطقية.

ابتســمت وقالت ما دام تفكيرك منطقياً فهذا يعني أننا نعيش حقيقة وليس حلماً.

أجبتها: إن تفكيري منطقي، لكن الأشياء حــولي ليســت منطقيــة. أعني أنــت وأنا والبحر خلف البســتان في دمشق، هذا كله ليس منطقياً. أنا متأكد أنني نائم وأنا أراك الآن في الحلم.

ابتســمت وقالت ما الــذي جعلك تحلم بي؟

فكرت قليلاً ثم قلت بحماس لقد شاهدت فيلماً ذكرني بك، إنه «مون الكبير».

ماذا تقصد؟ قالت بتساؤل:

إنهــا رواية «مون الكبــير» لقد أهديتني الكتاب، هل تذكريــن؟.. مازلت أحتفظ به وقد شــاهدت الفيلم منــذ يومين، لا بد أنه ذكرني بك فظهرت لي في الحلم.

نظــرت إلى البحــر وقالت بأســى: إذن سنفترق من جديد عندما تستيقظ.

المسيني. قلت لها.

وضــعت يدها على وجهي وصارت تمرر

أصابعها على خدي، ثم سألتني بحماس وترقب: هل تشعر بي؟.

نعم كأنك حقيقية وكأنني صاح. لكنني أعلم أنني نائم، يحصل معي ذلك عادة في الحلم. عندما أشك في كوني أعيش حلماً أو واقعاً، فهذا يعني أنني أحلم.أما الواقع فلم يحدث أن شككت فيه مطلقاً.

جلست بجانبي، ووضعت رأسها على كتفي، وقالت لا تذهب.

قلت لها:أنا فرح جداً بلقائك بعد هذا الفراق الطويل وسأحزن كثيراً إن ابتعدت عني مرة ثانية.

لم تعقب زينب بل بقيت بجانبي، طوقتها بذراعي فأحسست بحرارة جسدها.

إنه حلم جميل، قلت لها، لا أدري إن كنت أستطيع أن أستعيده مرة ثانية. ولا أضمن إن كنت سأحلم بك مرة ثانية.

أعلم ذلك، وأعلم أنك ستنسى هذا الحلم عندما تستيقظ، قالت بأسى، ستصحو ولن تتساءل حتى بم حلمت..

نظرت إلى وجهها وقلت:لا بد من وجود طريقة لأحتفظ بك معي حين أستيقظ، سأمسك بيدك جيداً ولن أتركها حتى عندما أستيقظ.

سأحاول أن أستيقظ، قلت لها وأنا أمسك بيدها وأخذت أحاول أن أفتح عيني على الآخر، لكن لم يحصل شيء، لم أستيقظ.

أنت تعلم أن لا فائدة قالت زينب، حتى لو استيقظت، ستستيقظ وحدك ولن أكون بجانبك.

أشعر أنني أستطيع أن أخرجك معي من هذا الحلم.

سنقوم بعمل شيء يوقظنا، لكن لا تتركي يدي أبداً.

ماذا سنفعل؟ قالت.

سنقفز من الشرفة إلى الحديقة.

نظرت زينب من الشرفة ثم التفتت إلي قلقة. قلت لا تخافي، إنه حلم، لن نتأذى، لكن سنستيقظ.

أمسكت يدها وضغطت عليها بقوة ثم أغلقت عيني واندفعنا إلى الأمام.

حين أحسست بالارتطام فتحت عيني، فإذا بي في سريري، في غرفة نومي في العين.

ضغطت بسرعة على يدي دون أن ألتفت، فأحسست بدفء يدها، التفت فإذا هي زينب بجانبي، يدي في يدها.

لقد نجحنا، قلت لها، جلبتك معي من الحلم.

جلست زينب ونظرت حولها، إذن هذه هي غرفتك؟ نعم قلت لها.

بجانب السرير، كان هناك ساكسوفون

وبجانبه كتاب «مون الكبير». أمسكت زينب الكتاب تنظر في صفحاته.

ألم أقل لك؟ الكتاب ذكرني بك. قلت لها باسماً.

وضعت زينب الكتاب وأمسكت الساكسوفون تتأمله، ثم قالت: كنت دائماً تحلم بالعزف عليه.

ابتسمت وأخذت الساكسوفون منها، وبحركة فيها الكثير من الاحتراف نفخت فيه وأخذت أعزف عليه لحناً جميلاً.

فاجأتها مهارتي والسهولة التي كنت أحرك فيها أصابعي والعذوبة التي كان يخرج فيها اللحن.

فجأة توقفت عن العزف. جلست وأخذت أفكر بعمق.

ما بك؟ قالت بقلق.

نظرت إليها ثم قلت وأنا أنظر بحزن إلى الساكسوفون في يدي

لقد تذكرت أنني لم أتعلم أبداً العزف على الساكسوفون ولم أقتن واحداً أبداً.

آفاق المعرفة

آفاق المعرفة

الحياة الفكرية في الأندلس وأثرها في تطور الفكر الغربي

د. حسين فاضل *

غني عن القول إن الفطرة وامتلاك ناصية اللغة والبيان هي من أهم العوامل التي هيأت العرب لحمل مشعل الحضارة ورسالة الثقافة، فما إن هب العرب من سبات الظلام، وما إن نفضوا عن كاهلهم غبار الحروب، حتى تقدموا تسير أمامهم أسباب ومعاني ومضامين الإبداع والتجديد، فكانوا أن بنوا حضارة فكرية واسعة لها شخصيتها التي تمثلها الغرب وآمن بها.

* باحث سوري

العمل الفني: الفنان علي الكفري.

سطوع الحضارة العربية

عاشت أوروبة في العصور الوسطى في شبه عزلة فكرية واجتماعية، فعاش الناس في ظلام موحل ضربت فيه على العقول غشاوة وغشيت فيه الأبصار فاحتبس الفكر ضمن قوالب ضيقة، إذ لم يكن ليتنفس في هذا الجو البغيض ولا ليقوى على الانطلاق وهو ما زال يحبو. وكان أن شهدت إسبانيا مولد الحضارة الفكرية العربية فوق أرضها، حيث اندفعت أمواج المد الحضاري الجديد الذي أقبل من الشرق يحمل المعرفة والعدالة والأخلاق، تلك المعاني التي كانت تحملها العبارة التي كانت تتصدر معاهد العلم في الأندلس، وتطرح شعار الحضارة التي حملتها الجيوش الغازية. ولم يكن طرح كلمة المعرفة من قبيل المصادفة، بل كان ذلك لأن الثقافة تصدرت الركب الحضاري وملكت ناصيته، حيث كان الشعب الإسباني مظلوماً فرأى في العدالة العربية وجهاً إنسانياً للمثالية، وكان مغلول الفكر فوجد فيما أتى به العرب مناسبة لإطلاق الخيال السجين من مرقده.

بدأ الإسبان يقبلون على ثقافة العرب بظمأ فكري كبير، وأخذ الفكر العربي يتجاوز إسبانيا ليصاغ بلغات أوروبية محلية إذ كان لابد أن تقوم إسبانيا بدور رسل الثقافة العربية في أوروبة، فظهر المستشرقون وظهرت المراكز الثقافية الكبرى التي تولت نقل التراث الحضاري وكانت معيناً لا ينضب يمد أوروبة بالفكر والأدب.

وكان أثر هذه الثقافة واضحاً في ظهور عدد من الأدباء الذين كانت لهم مدارس فكرية مستقلة، بدأ التأثر الشرقي فيها واضحاً، واستطاعت مؤلفات العرب كمؤلفات ابن سينا وابن رشد أن تشق طريقها إلى أوروبة لتصبح دراسات متميزة للشعوب الأوروبية التي تعاني الضياع الفكري والتشتت العلمي. وقد قام الملوك الإسبان بتشجيع هذه الحضارة الجديدة حيث غلبت النزعة العلمية لديهم التعصب السياسي فأقبلوا على العلوم والآداب العربية أو اليونانية المنقولة عن العربية وترجموا الكتب الأدبية إلى الإسبانية، وباتت معرفة اللغة العربية دليل الثقافة الأصيلة ووسيلة لبلوغ أعلى المناصب. وهكذا غزا الفكر العربي أوروبة، وأصبح الأسلوب العربي أسلوب الكتابة في أوروبة حيث حررت المخيلة الأوروبية من القوالب الضيقة التي ورثتها مع التقاليد القديمة، فاستطاعت العربية أن تأخذ طريقها إلى الفكر الفرنسي لتكون نواة الفكر الأوروبي، واستطاع الشعر العربي الموزون أن يذكي الشعور، بعواطف

المثل والقيم، ولم يقتصر الأمر على الشعر الموزون والمقفى، بل كان أثر الموشحات والأزجال في نشوء الشعر العامي القشتالي الديني وفي الشعر الإسباني العذري الذي أغرقته المخيلة العربية بارزاً وبيناً.

وقد تعدى هذا الأثر إسبانيا إلى فرنسا فتضجت قرائح شعراء البروفنسال في فرنسا وصار الزجل العربي على ألسنة جماعة التروبادور وهم شعراء العصور الوسطى الأوروبية وجدوا أواخر القرن الحادي عشر الميلادي في جنوب فرنسا وكانوا يعيشون في بلاطات الملوك والأمراء ويتغنون بالحب ويعبرون عن سلطانه عليهم.

أثر الشعر الأندلسي في شعر التروبادور

ظهرت الأشكال الأولى للشعر الغنائي الأوروبي باللهجات الدارجة في شعراء التروبادور وبرز من يؤكد أصله العربي فهو شعر غنائي، وأن أول الشعراء وهو غيوم التاسع قد ولد في جو متأثر بعرب الأندلس. يعد شعر التروبادور شعراً للغناء، ينتقل فيه النغم قبل المعنى، ثم إن المعاني كانت مفهومة لديهم، إذ إن ما يغنى كان من الموشحات وكانت القطعة التي تسمى الخراجات في آخرها بالأعجمية العامية لغة أهل الأندلس التي لا تختلف كثيراً



عن لغة البروفانس، وتختلط فيها اللغتان العاميتان العربية والأعجمية، فكان نوع الأغاني التي يسمعونها من ناحية المعنى مفهومة جزئياً أي كأغاني الفرانكو آراب بالنسبة لنا، ثم إذا تأملنا قصائد التروبادور، نراها تتفق مع الموشحات من ناحية أجزائها ومقاطعها الرئيسة، كما أن معانيها متفقة مع المعاني الواردة في الموشحات والأزجال والشعر العربي عموماً وتقاليد الحب عند العرب المبسوطة في (طوق الحمامة)، إذ يشاهد فيها مفهوم الحب العذري، ووجود الرقيب الواشي والعاذل، وهذه كلها غريبة عن الأوروبيين وغير معروفة في الشعر اللاتيني.

إن أساليب التأثر هي بمثابة بذور فنية وفكرية تستنبت في آداب غير آدابها حتى يتهيأ لها العصر الملائم والعوامل المساعدة، وهذا ما حصل في اللقاح الفكري بين الأدبين العربي والإسباني. وإذا نظرنا إلى المضمون في شعر التروبادور نجده واحداً في الموشحات والأزجال، فالشخصيات نفسها والمعاني مشتركة كآلام الحب والوجد وتشبيه الحب بالنار واللهب واختفاء المحبوبة وراء اسم مستعار. لقد كان لإسبانيا يد في تكوين شعر التروبادور والبروفانس من حيث الغنى بموشحاتها والتنوع في أزجالها وغلبة روح المرح عليها. وقد أثبت دارسو الأدب هذا التأثر في المقارنات التي أجريت على ترتيب الأشطار وعلى دقائق العروض، حيث دل التشابه في الصنعة الشعرية على اعتماد التروبادور في أشعارهم على النماذج الشعرية العربية، كما استقى شعراء التروبادور من الشعر العربي نبعاً من الحقائق النفسية وكان ذلك تطوراً طبيعياً لاتصال الثقافات وتمازجها. كما تأثر التروبادور كذلك بالصياغة العربية وبالوزن والتعبير، والشواهد التي تشير إلى تأثر الشعر الغربي بالشعر العربي من الناحية الموسيقية كثيرة جداً، وهذا التشابه من ناحية الجمال والبساطة في المعنى والأوزان والقوافي في الأسلوب يدل على تأثر التروبادور بالنماذج العروضية والعاطفية في الشعر العربي وقد انتقل هذا التأثير إلى أوروبة عامة، الأمر الذي ساعد على إغناء الشعر الأوروبي وتطويره.

أثر الثقافة العربية الإسلامية في الكوميديا الإلهية

أخذ الفكر العربي الإسلامي في عهد الفونسو العاشر يتجاوز إسبانيا ويصاغ بلغات أوروبة المحلية، وقد وفد في هذا العهد إلى إسبانيا /بونا بنتورا داينا/ الذي وضع مستعيناً بالطبيب الخاص /براهام الفقين/ الترجمة الإسبانية واللاتينية لآيات المعراج. والجدير بالذكر أن الأستاذ /ميجيل اسين بلاثيوس/ نشر نظرية في كتابه «أصول إسلامية في الكوميديا الإلهية» مفادها أن الأديب دانتي في الكوميديا قد استوحى من الأدب العربي، وأيد ذلك الباحث الإسباني /خوسي مونيث سنديتو/ حيث نشر عام ١٩٤٦ ترجمتين لقصة المعراج، الأولى باللاتينية والأخرى بالفرنسية، وأثبت أنها عملتا في القرن الثالث عشر في إشبيليا بأمر الملك (الفونسو العاشر).

لقد استطاع المستشرق الإسباني (اسين بلاثيوس) عام ١٩١٩ نشر بحث عن تأثر الكوميديا الإلهية لدانتي بقصة الإسراء

والمعراج، وقد أثبت بالدليل القاطع التشابه لا بالخطوط العامة فحسب بل بالجزئيات والتفاصيل والمعاني الرمزية التي ترد عن المتصوفين المسلمين وخاصة /ابن عربي/ في الفتوحات المكية. لكن الدليل القاطع والمباشر عن كيفية اطّلاع دانتي على الموضوع في الثقافة العربية وهو بعيد عنها جعله في حيرة فلجأ إلى تبيان أدلة عامة غير مباشرة كالعلاقات بين بلاده والعرب والمسلمين في المشرق والمغرب بطريق الحرب والتجارة والاتصال عبر صقلية، وبطريق أستاذه الذي قام برحلة باسم بلاده إلى بلاد الفونسو الحكيم وذلك لما هو معروف عن هذا البلاط من الاهتمام بنقل الثقافة العربية.

وعلى الرغم من أن هذه الدلائل مقنعة نظرياً إلا أنها لا تحتوي على حلقة الاتصال المباشر إلى أن ظهر عام ١٩٤٩ بحث جديد قائم على اكتشاف ثلاث نسخ للمعراج بلغات أوروبية كانت إحداها باللاتينية والأخرى بالإسبانية والثالثة بالفرنسية، وهنا لم يعد مجال لأي شك في الاتصال إذ إن قصة المعراج أصبحت بلغات يعرفها دانتي.

وهكذا فقد عرفت دانتي الأمة العربية بأصالة أدبية استطاعت أن تحقق تفوقاً حضارياً ليس في الشرق فحسب، بل في الغرب أيضاً، حيث أقبل العرب إلى أوروبة، وهم يحملون علم الحضارة الذي أطلقوه في سماء الغرب المتعطش لكل ذلك وكانت إسبانيا النافذة الأولى التي هبوا من خلالها لإيقاظ الغرب من غفلته وتحريك العقل الأوروبي وإخراجه من جموده الذي يعيشه.

إنها تلك العبقرية.. عبقرية العرب التي أيقظت العالم في الماضي وستوقظه مرة أخرى.

المراجع:

- الحضارة العربية الإسلامية، د. أحمد بدر، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٩٨.
- دراسات في الأدب العربي، غوستاف فون غوبناوم، ترجمة د. إحسان عباس- أنيس فريحة- د.يوسف نجم- د.كمال اليازجي، دار الحياة بيروت، ١٩٨٧.
- الموجز في تاريخ الأدب الأندلسي والمغربي، د.هناء وحيد دويدري، مطبعة دار الكتاب، دمشق، ١٩٩٦.

آفاق المعرفة

العبّاس بن الأحنف

«كبير شعراء النَّسيب في العصر العباسي»

د. ياسين الأيوبي *

هو العباس بن الأحنف بن الأسود الحنفي نسبة إلى أحد جدوده: عدي بن حنيفة. وقيل له: الدُّولي والدؤلي. وذكر أن نسبه متصل بهوذة بن علي الحنفي.

كنيته: أبو الفضل. وكان مسلم بن الوليد (ت ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م) قد هجاه ونصحه بتغيير نسبه كونه دعياً في نسبته الحنفية- كما يقول مسلم - «وإن له وجهاً يشبه العرب».

* باحث وناقد وأستاذ في الجامعة اللبنانية (لبنان).
العمل الفني: الفنان رشيد شمه.

ومن ألقابه أيضاً: اليمامي، نسبة إلى «اليمامة» بلدة في الحجاز في البادية، أكثر أهلها بنو حنيفة. أصله من غرب خراسان، ونشأ ببغداد، وأهله في البصرة، وفيها مات والده.

أخباره وأحواله

ذكره ابن المعتز (ت ٢٩٢هـ/٩٠٩م) فقال: «كان العباس شاعراً ظريفاً ومفوّهاً منطقياً مطبوعاً- وكان يتعاطى الفتوة على سترٍ وعفّة: وله مع ذلك كرم ومحاسن أخلاق وفضلٌ من نفسه. وكان جواداً لا يليق درهماً (لا يمسكه عن بخل) ولا يحبس ما يملك» (طبقاته /ص ٢٥٣). وقف شعره كله على الغزل، فلم يمدح ولم يهج إلا فيما ندر.

شُبّه لأجل ذلك بعمر بن أبي ربيعة، على شيء من الاختلاف سنذكره لاحقاً.

له أخبار كثيرة مع الخلفاء، ولا سيما مع الرشيد الذي كان يستمع إلى شعره، ويأخذ بنصائحه حتى لقب بشاعر الرشيد. ومما جاء في الأخبار أن الرشيد قد هجر جارية تدعى ماردة وقيل مارية، ونفسه متعلقة بها، ولم يتصل بها أو يسترضها، حتى بلغ ذلك منه درجة عالية من الأرق والسهاد؛ فبلغ العباس ذلك، فقال من أبيات:

لا بدّ للعاشق من وقفةٍ
تكون بين الوصلِ والصُرْمِ
حتى إذا الهجْرُ تمادى به
راجعَ من يَهوى على رُغْمِ[1]

فاستحسن الرشيد هذا الكلام، وقال: «أراجِعُها والله». وتمّت المصالحة وأُجزل للعباس بصلاتٍ سنيّة من الرشيد ومن جاريته.

استخف به عدد من شعراء عصره الكبار، فنظروا إليه في بادئ الأمر بقليل من الاكتراث، حتى اشتد عوده وشاعت أخباره وأشعاره، فقال بشار بن برد المتوفى ١٦٧هـ/٧٨٤م: ما زال غلامٌ من بني حنيفة (يعني العباس) يدخل نفسه فينا ويخرجها منّا حتى قال:

نزفَ البكاءُ دموعَ عينكِ فاسْتعِرْ
عيناً لغيرِكِ دَمْعُها مِدْرارُ
مَنْ ذا يُعيرُكِ عيْنه تَبكي بها؟
أرأيتَ عيناً للبكاءِ تُعارُ؟

وأُعجب به أبو العتاهية (ت٢١١هـ/٨٢٦م) فحسده على بعض أشعاره، متمنياً أن يكون هذا الشعر له لأنه -كما يقول- أشبه بشعره. (الأغاني ٣٦٠/٨).

ومثل ذلك فعل الأصمعي في استغراب



شعرٍ جميل قاله العباس مضيفاً، «ومن أدْمَنَ طلبَ شيء ظفر ببعضه»... وافقه في ذلك إبراهيم بن العباس بن الأحنف عارضاً على الأصمعي أبياتاً لوالده، ناصعة التأثير، قائلاً: «هذا والله ما لا يقدر أحد على أن يقول مثله أبداً» (الأغاني ٨/ ص ٣٥٦-٣٥٧).

«وكان في العباس آلات الظرف: كان جميل المنظر، نظيف الثوب، فاره المركب، حسن الألفاظ، كثير النوادر، شديد الاحتمال، طويل المساعدة» (معاهد التنصيص ١/ ٥٤).

وعلى الرغم من صداقته وصحبته لبعض الخلفاء، فقد خلا شعره وسيرته من المجون والتهتك ما لا نعهده إلا مع شعراء بنى عذرة وأضرابهم.

ومن أخباره المتعلقة بهارون الرشيد، اصطحابه له في كثير من رحلاته وتنقلاته حيث رافقه إلى كل من خراسان وأذربيجان وأرمينية، ممضياً معه وقتاً طويلاً..

ظروف وفاته

ذكر معظم الدارسين أن وفاته كانت سنة ١٩٢ هجرية، وأنها تمت خارج البصرة على طريق الحج.. بينما ذكر ابن خلكان

المتوفى(٦٨١هـ/١٢٨٢م) خبرين مختلفين، الأول أن العباس مات في بغداد ١٩٢هـ، وأن منزله في بغداد كان بباب الشام، وأن أحدهم رآه في بغداد، بعد موت الرشيد المتوفى١٩٣هـ في مدينة طوس.

والثاني – نقلاً عن المسعودي، عن جماعة من أهل البصرة، قالوا: «خرجنا نريد الحج، فلما كنا ببعض الطريق، إذا غلام وقف على المحجة وهو ينادي: أيها الناس، هل فيكم أحد من أهل البصرة؟ قال: فعُدنا إليه وقلنا له: ما تريد؟ قال: إن مولاي لما به، يريد أن يوصيكم، فملنا معه؛ فإذا بشخص ملقى على بعد من الطريق تحت شجرة لا يحير جواباً، فجلسنا حوله، فأحسّ بنا، فرفع طرفه وهو لا يكاد يرفعه ضعفاً وأنشأ يقول:

يا غريبَ الدار عن وَطَنهْ
مُفرداً يبكي على شَجنِهْ
كلما جَدَّ البكاءُ به
دبَّت الأسقام في بَدَنِهْ

ثم أغمي عليه طويلاً ونحن جلوس حوله، إذ أقبل طائر فوقع على أعلى الشجرة وجعل يغرد، ففتح عينيه وجعل يسمع تغريد الطائر، ثم أنشأ يقول:

ولقد زاد الفؤادَ شَجاً
طائرٌ يبكي على فَنَنهْ
شَفَّهُ ما شَفَّني فبكى
كلُّنا يبكي على سَكَنِهْ

ثم تنفس تنفساً فاضت نفسه منه. فلم نبرح من عنده حتى غسلناه وكفناه وتولينا الصلاة عليه، فلما فرغنا من دفنه سألنا الغلام عنه، فقال: هذا العباس بن الأحنف، «رحمه الله».

(وفيات الأعيان جزء ٢٦/٣(نقلاً عن مروج الذهب جـ٤/٢٨).

وانفرد ابن كثير عن معظم الرواة، فذكر أن العباس قد وافته المنية في منزله بالبصرة وهو طريح الفراش يجود بنفسه، وهو يقول: «يا بعيد الدار عن وطنه..» (البداية والنهاية جـ ٢١٠/١٠).

والاضطراب باد في الرواية، إذ لا يكون اغتراب عن الوطن، وهو في منزله بين أهله، إلا أن يكون أهله في بغداد، وهو يسكن وحيداً في البصرة؛ وليس في سيرته ما يوحى بذلك..(٢)

موضوعات شعره

ألمحنا من قبل إلى أن العباس بن الأحنف قد وقف شعره كله على الغزل، فيما عدا مقاطع وقصائد قصاراً تضمنت معاني

متفرقة في الفخر الذاتي، ومدح الرشيد، ورثاء بعض الجواري ممّن أكبرهن الرشيد وجعلهن في مراتب عالية بسبب حبه وميله إليهنّ؛ ومثل ذلك في هجاء يسير قاله في أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م) أحد شيوخ المعتزلة.

وفيما عدا ذلك، فالعباس شاعر فريد من نوعه من حيث القصد والتوجه والغرض الشعري الرئيس الذي شغله في حياته واستولى على مداركه وأحاسيسه، ألا وهو النسيب، أحد فروع دوحة الغزل.. فهو، كما قال الأصفهاني: شاعرٌ غزِلٌ مطبوع، لم يكن يتجاوز الغزل إلى مديح ولا هجاء، ولا يتصرف في شيء من هذه المعاني...

وكان قصدُه الغزل وشغله النسيب، وكان حلواً غزير الفكر، واسع الكلام، كثير التصرف في الغزل وحده..

(الأغاني ٢٥٢/٨- ٢٥٣).

وقد اتخذ النسيب عنده مناحي ومعارج ووجوهاً ومذاقات تكاد كل قصيدة، وكل مقطعة تشي بواحد من هذه المعارج والمذاقات.. أقتطف منها هذه الأبيات المتفرقة:

• في ديمومة الحب وقوة حضوره:

أخفي الهوى وهو لا يخفى على أحدِ

إني لَمُستترٌ في غير مستترِ

يا من تمادى قلبُهُ في الهوى

سالَ بكَ السيلُ ولا تدري

(...) إنّ الذي أظهرُ عند الذي

أُضمِرُ كالنقطة في البحرِ

(...) طَعْمُ ثناياها بُعيدَ الكرى

أُخبِرُهُ منها بلا خُبْرِ

تلك التي تُوذقتُ من ريقها،

ما ذقتُ سُقماً آخرَ الدهرِ

• في حرمان العاشق واحتراقه:

أربعة أبيات في السهر الدائم وسقم العينين، وحرمان العاشق معشوقه بسبب مقوله فيه، واحتراقه ببطء كفتيل السراج:

صرتُ كأني ذُبالةٌ نُصِبَتْ

تُضيء للناس وهي تحترقُ

(ديوانه /ص ٢٢١)

• في هتك الدموع لحقيقة اللواعج (من قصيدة من خمسة عشر بيتاً):

هَبُوني أغُضُّ إذا ما بدَتْ

وأملِكُ طَرْفي فلا أنظرُ

فكيف استتاري إذا ما الدموعُ

نَطقْنَ فَبُحنَ بما أُضمِرُ

وفيها شكواه من تعتّب محبوبه لذيوع اسمه على الأشعار، والشاعر لا يعلن شيئاً

عن سرّه.. ولو شئتُ تتبع قصائد الديوان وعناوينه البالغة قرابة الخمسمئة قصيدة ومقطّعة (تحديداً ٤٩٢ عنواناً)، لوقعت على عدد مماثل من المعاني والموضوعات الغزلية النسيبيّة... ولذلك عمدت إلى أهم ما توقف عنده الدارسون والرواة...

• دوام الوفاء للحب، وتمنّي الأعذار والإساءة، تسويغاً لهجر الحبيب واستعتابه...

خمسة أبيات أوردها أبو علي القالي، في (الأمالي جزء ٢/ص ٢٨٧ – ٢٨٨).

ومنها:

..بَرِيا تمنّى الذنبَ لمّا هَجرتِهِ
لكيما يقال الهَجرُ من سبب الذنب

• عدلية البكاء على الحبيب وجوره، الأمر الذي جعل الخليفة الواثق يتمثل بشعر العباس في هذا المقام:

عَدْلٌ من الله أبكاني وأضحكَها
فالحمدُ لله عَدْلٌ كلُّ ما صَنَعا
اليومَ أبكي على قلبي وأنْدُبُهُ
قلبٌ ألحَّ عليه الحبُّ فانصَدَعا

(الأغاني ٨/٣٥٧-٣٥٨)

وكان ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م) قد استشهد بقولٍ لشاعرٍ لم ينسبه، شبيه بما قاله العباس أعلاه:

أرى حُبَّيك ينمى كلَّ يوم
وجَورَك في الهوى عَدلاً، فَجُوري!

(الشعر والشعراء جـ ٢/٨٣٢)

• مضاء الحب ودوامه، ويقظة القلب، في معاناة دائمة

أشكو الذينَ أذاقوني مودَّتَهُمْ
حتى إذا أيقظوني في الهوى، رَقَدوا
لأخرُجَنْ من الدنيا وحُبُّهمْ
بين الجوانح لم يشعرْ به أحَدُ
ألقيتُ بيني وبين الهمّ معركةً
فليسَ يَنْفَدُ حتى ينفدَ الأبَدُ

(طبقات ابن المعتز/ ص ٢٥٤)

• شعر الأرق والسهاد:

فقا خبّراني أيها الرجُلانِ
عن النوم، إنّ الهَجْرَ عنه، نَهاني
وكيف يكون النوم أمْ كيف طَعمُهُ
صِفَا لي النومَ لي إنْ كنتما تَصفانِ

(الأغاني ٨/ص ٣٥٨)

ومثله قوله في روعة التصوير، ونقاء السريرة والإشارة الأخاذة:

نامَ مَنْ أهدى ليَ الأرَقا
مستريحاً زادني قلقا
لو يَبيت الناسُ كلُّهم
بسُهادي، بيَّضَ الحَدَقا

(نفسه/ ص٣٦٦)

• بوح الأسرار

أورد الأغاني مقطعين في ذلك؛ يتحدث الأول عن استراحة العاشق في البوح بسرّه، والثاني، يتحدث عن نقيض ذلك... لكأن الإباحة والاستتار، وجهان متكاملان للحب لا يحيا ولا ينمو إلاّ بهما معاً، فيصحّ القول فيهما: لا إفراط ولا تفريط، بل منزلة بينهما.

(راجع المقطعين في الأغاني ٨/٣٦٠)

• لذة العذاب في العشق

أورد أبو فرج بيتين في لذة عذاب أهل العشق، كان الفضل بن الربيع قد اعتمدهما لتفريج غمّه من صدود جارية أثيرة لديه... وهما:

تَحمّلْ عظيمَ الذنبِ مما تُحبُّهُ
وإنْ كنتَ مظلوماً فقلْ: أنا ظالمُ

فإنك إلاّ تغفرِ الذنبَ في الهوى
يُفارقْكَ من تهوى وأنفُكَ راغِمُ

(الأغاني ٨/ ٣٦٨)

• القلب عدو العاشق

أورد ابن قتيبة بيتين في استحالة الاحتراس من عدو يقبع بين ضلوع العاشق؛ وهما في غاية التأثير والتأمل:

قلبي إلى ما ضرّني داعي
يُكثر أسقامي وأوجاعي

كيف احتراسي من عَدوّي إذا
كان عَدُوّي بين أضلاعي؟

(الشعر والشعراء/٢ص ٨٣٤)

• وصف محبوبته «فوز»، وتصويرٌ حسّي لافت

نظم في محبوبته «فوز» قصيدة قوامها أربعة وعشرون بيتاً، عنوانها: «شمس المقاصير» جاء فيها قوله المعبر:

فالجسمُ من لؤلؤ، والشعرُ من ظُلَمٍ
والنشرُ من مِسْكةٍ، والوجهُ من نُورِ

كأنها حين تمشي في وصائفها
تَخطو على البَيْضِ أو خُضرِ القواريرِ

(ديوانه/ص ١٣٦ وطبقات ابن المعتز/ ص ٢٥٦)

(أراد أنها تمشي الهوينا، فتجسُّ الأرض جسّاً...)

• استحالة عودة المحبوب بعد ارتحاله

ورد ذلك في بيتين ذكرهما ابن قتيبة، على خلاف لفظي يسير مع رواية الديوان:

رَدُّ الجبال الرواسي من مواضعها
أخفُّ من رَدِّ نفسٍ حين تنصرفُ

(وفي الديوان: «نقل الجبال...» و«أخفُّ من نقل نفسٍ»...)

(الشعر والشعراء جـ ٢/٨٣٤)

• في خيال الحبيب وطُرُقه

أورد أبو علي القالي (ت ٣٥٦هـ/٩٦٦م) بيتين في ديمومة خيال الحبيب، لدى أهل العشق، وأن هذه الديمومة متأتيةٌ من حديث النفس التي لاتنفكّ مشغولة بمن تَهْوى.

والبيتان في ديوانه:

خيالكِ حين أرقُدُ نُصبَ عيني
إلى وقت انتباهي لا يزولُ

وليس يزورُني صلةً ولكنْ
حديثُ النفس عنكِ به الوصولُ

(الأمالي جـ١/٢٢٩)

وما دامت موضوعة النسيب هي محور شعر العباس في ديوانه، وفي معظم مظانّ ترجمته، فلا بد من الالتفات ولو بصورة مقتضبة نحو المرأة أو النساء اللواتي شغلن الشاعر وأهجن فؤاده، فتفجرت قريحته عن سيل متدفق من شعر الحب والمعاناة.

توقف كرم البستاني (ت١٣٨٦هـ/١٩٦٦م) أمام هذه المسألة، فعرض للنساء اللواتي أسرن لُبّه ومشاعره، وعدّد منهن سبعاً، أبرزهُنَّ اثنتان، هما فوز وظلوم.

أما ظلوم فكانت على درجة مميزة وموقع آسر في قلبه، أولاها من شعره العديد من القصائد والمقطعات؛ وأما فوز فقد أشكل الأمرُ فيها على البستاني؛ وأنّ اسمها لم يكن سوى تغطية وتمويه لحقيقة أمرها الذي يترجح بين أن تكون امرأةً حرّةً من بني هاشم لم يجرؤ على ذكر اسمها الحقيقي مخافة وقوعه فيما لا تحمد عقباه، أو أن تكون جارية رفيعة المقام. وما يؤكد ذلك - كما يقول البستاني في مقدمة ديوانه المطبوع في بيروت - ما جاء في قصيدة عينيه قوامها واحد وثلاثون بيتاً:

كَتمتُ اسْمَها كتمانَ مَنْ صار عُرضةً
وحاذرَ أن يفشُو قَبيحُ التسمّعِ

فسمّيتُها فوزاً، ولو بحْتُ باسْمها
لسُمّيتُ باسمٍ هائلِ الذكْر أشْنَعِ

(ديوانه/ ص ١٩٣)

ولئن كانت جارية -يقول البستاني- «فهي ولا ريب من الجواري المقدّمات عند مواليهنّ، الغالبات عليهم، من اللواتي لهنّ جَوارٍ يخدمنهن».

فأنعِمْ بها امرأة أجرت في عروق الشعر دماء الإبداع الإنساني، وأعلت من شأن المرأة لتكون شامخة في سماء التراث العربي، لا

محظية مـن محاظي السـلطان جـيء بها للخدمة والإمتاع!

• **خصائص شعره وأسلوبه**

دأب النقاد الدارسون القدامى أن يلقوا بآرائهم وأحكامهم في آثار السـلف ونتاجهم الأدبي، بصورة مجتزأة، أو آنية، أو مزاجية، أو تقديرية ذاتيـة... وقلة هي أو هم الذين بحثوا في العمق -فحللوا ورصدوا وخلصوا إلى نتائج موضوعية محكمة...

وسـأعمد إلى طـرح معظـم مـا قاله الدارسون القدماء على سبيل التمثل والتأمل النقدي الغابر، تأسيسـاً لخلاصـات أدبية يمكن اعتمادها والرجوع إليها في دراسـتنا لشعر العباس وحكمنا النقدي عليه.

أ- آراء القدماء وأحكامهم

• يتضـمن كتاب الأغاني القسـم الأكبر من هـذه الآراء والأحكـام، على الرغم من قصر المساحة التي أفردها لترجمة الشاعر وأخباره (إحدى وعشرين صفحة: ٨/ ٣٥٢-٣٧٢...).

وتلكم أبرز ما قاله في اتجاهه الشعري، ومعانيه، ولغته، وسلوكه، وطبيعة شعره: «كان للعباس مذهب حسـن، ولديباجة شعره رونق، ولمعانيه عذوبة ولطف. وقدّمه أبو العباس المـبرّد (المتوفى ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م) في كتاب الروضـة على نظرائه، وأطنب في وصـفه، قال: كان العباس من الظرفاء، ولم يكن من الخلعاء، وكان غزلاً ولم يكن فاسقاً، وكان ظاهر النعمة ملوكي المذهب، شـديد الترف؛ وذلك بين في شعره».

(الأغاني٨/٣٥٢- ٣٥٣)

ثم يضـيف أبو الفرج نقـلاً عن الرواة وما يسـمعون: «كان والله ممّـن إذا تكلّم لم يحب سامعه أن يسكت، وكان فصيحاً ظريفاً جميل اللسـان، لو شئت أن تقول: كلامه كله شعر، لقلت». (نفسه).

ونقل أبو الفـرج كلاماً في تفرد العباس وشـاعريته، وحذقـه الفني، وسـعة أفكاره وتأملاته، وهو منسوب إلى الجاحظ برواية ابـن أخته: يموت بـن المـزرع (ت٣٠٤هـ/ ٩١٦م):

«لـولا أن العباس بن الأحنـف أحذق الناس وأشـعرهم وأوسعهم كلاماً وخاطراً، مـا قدر أن يكثر شـعره في مذهب واحد لا يجاوزه؛ لأنه لا يهجو ولا يمدح ولا يتكسـب ولا يتصرف، وما نعلم شاعراً لزم فناً واحداً لزومه، فأحسن فيه وأكثر».

(الأغاني ٨/ ٣٥٤)

وروى الأغاني أخباراً وآراء تتسـم بكثير من العفوية والمزاج، يرى بعضـها فيه، إمام الشعراء في إخفاء سره، بقوله:

(الأغاني ٨/٣٥٧)

أريــدُكِ بـالـسّـلام فـأتّـقـيـهـمْ
فـأعـمـدُ بـالـسّـلام إلى سـواكِ
وأكــثرُ فيهمُ ضَحكي ليخفى
فسِنّي ضاحكٌ والقلبُ باكِ

كما يرى آخــر أنه أشـعر الناس، لبيت شـعر واحد قالــه يتحدث فيه عــن التعلل والانشغال. ومثله لأعرابي استنشده أحدهم فأخذ يكتب عنه؛ فلما سـمع شعراً للعباس، سكت الأعرابي قائلاً لمن يكتب عنه:

«هــذا عنــدك وأنــت تكتب عنـي؟! لا أنشدك حرفاً بعد هذا. (نفسه/٣٥٩).

وممـا أورده الأغـاني قـول لحماد بن إسحق حفيد المغني العربي القديم إبراهيم الموصـلي، جاء فيه: «ما غنى جدي في شعر أحد من الشـعراء أكثر مما غنى في شـعر ذي الرمة وعباس بن الأحنف». (نفسه/ ص ٣٦٢)

وحدّث نجل شـاعرنا إبراهيم العباس، عقب سماعه بيتاً لوالده قال:

ما رأيت كلاماً محدثاً أجزل في رقة، ولا أصـعب في سـهولة، ولا أبلغ في إيجاز، من قول العباس بن الأحنف:

تعـاليْ نُجـدّدْ دارسَ العـهـد بيننا
كِلانا عـلـى طُـول الجـفـاء مَـلـومْ

(نفسه/ص ٣٦٥)

ثم حدّث نجل الشـاعر نفسه، في المقام نفسه، تعقيباً على ما سمعه من أبيات مغناة لوالــده، فقال: «هذا والله الكلام الحســن المعنى، السهل المورد، القريب المتناول، المليح اللفظ، العذبُ المستمع». (نفسه/ص ٣٦٥)

• ومن الكتب التي درست صناعة الشعر ومآخذ العلماء على الشـعراء كتاب: الموشح «لأبـي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني المتوفـى ٣٨٤هــ/ ٩٩٤م. وفيه مفاضـلة حوارية شهدها إسحق بن إبراهيم الموصلي (المتوفى ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م) وشـارك هو فيها، وهي بين أبي العتاهية والعباس بن الأحنف، وكانا معاصرين وشاعرين في بلاط الرشيد الذي كان يفضـل أبـا العتاهيـة على ابن الأحنف، ويقدمه عليه، حتى أنشــده إسحق الموصـلي أبياتاً للاثنين، فنّد فيها كلَّ شعر على حدة، فصـوّب الرشـيد رأيـه، وحكم بتقديم العباس على أبي العتاهية. (الموشح/ ص ٤٠٦-٤٠٧)

ومــن الملاحــظ أن المرزبــاني في كتابه المذكور، وخلال الفقرة التي أفردها لترجمة العباس، حرص على تبيان معايب الشــاعر وسقطاته في معظم صفحات الترجمة (ص ٤٤٥-٤٤٩)، وهذا دأبُ كثير من الدارسين، وخاصة أمام شعراء بلغت شهرتهم ومنزلتهم آفاقــاً واســعة. فهم لا ينفكــون يمعنون في تقصــي عثراتهم ونواقصهم من دون النظر إلى مواضــع الإجــادة والإبــداع في نتاجهم الشعري. ومثلهم في أبي الطيب المتنبي خير شاهد على هذا السلوك.

إلى جانب كتابي الأغاني والموشح، هناك كتب أخرى أشادت بالشاعر وصفته وأسلوبه، كمعجم الأدباء، وطبقات ابن المعتز، والشعر والشــعراء، وقد عرضــتُ لبعض أحكامها في صــفحات ســابقة؛ ومن كتب المعاصرين نذكــر الدكتور عمــر فروخ وكتابــه «تاريخ الأدب العربــي» الذي لخص الكثير من آراء القدامى ونظراتهم فيه. وأضاف لفتةً مفيدة تتعلق بمقدار التشابه بين الشاعرين العباس وعمر بن أبي ربيعة، وفيها (أن كلام العباس ككلام عمر، مُشــاكل لكلام النســاء، موافق لطباعهن. ثم إنه في غزله غزير الفكر واسع الكلام... وكان العلماء بالشعر يقدمونه على كثير من المحدثين).

ونخلصــ إلى رأي لا يختلــف كثيراً عمّا ســبق مــن آراء وأحكام . وهــو أن العباس الأحنف الذي عاش في عصر زاهر ومجتمع حضاري متعاظم الطاقات والقدرات الذاتية والاجتماعيــة، قد أوتي مــن هذه الطاقات الخلاقــة والقريحــة المؤاتيــة والظــروف الاجتماعيــة ما جعلــه واحداً من شــعراء عصــره و(حامل لوائهم) اختلط في شــعره الموهبة الفطرية القائمة على الســليقة من جهــة، وعلى الإرث الأدبــي الممتد عمقاً في نســبه العريق، من جهة أخرى، وعلى شموخ النفس وعفّتها المنصــهرين في تجربة الحب المتعددة الأبعاد والوجوه، ما جعل منه شاعراً غزلاً آخر أبعد في التغلغل في شعاب النفس وأروقــة الفؤاد، من شــاعر الغــزل العربي الأكبر عمر بن أبي ربيعة الذي إن فاق العباس شهرة وسيرورة أشعار على الأفواه والألسن، فلــم يؤت جرس الإخلاص والتفاني في حب هو أقرب إلى ما يشــبه البطولة والجهادية، مُشــاكلاً في ذلك ومضــاهياً معظم شعراء الحب العــذري، حتــى لكأنه واحــد منهم

أخطأه الزمن فجعله في عصر متأخر، وبيئة مغايرة لبيئة بني عذرة...

أضف إلى ذلك، هذا الكم الكبير من أشعار الغزل الاعتباري أو الحكمي الذي يصدر عن الشاعر صدوراً عفوياً يتخلل القصائد بين المقطع والمقطع، فيعمق الأثر، وتكبر الفائدة، وتتسع دائرة التأمل والاعتبار، في مثل قوله، وقد مرّ مثله الكثير في الشواهد السابقة:

راجعْ أحبّتك الذين هجرتَهم

إن المتيم قلما يتجنّبُ

وقوله:

تَعبٌ يطولُ مع الرجاء لذي الهوى

خيرٌ له من راحة في الياس

وقوله:

إذا أنتَ لم تعطفْكَ إلا شفاعة

فلا خيرَ في ودٍّ يكون بشافِعِ

(وفيات الأعيان جـ ٣/ص ٢١)

الهوامش:

١- راجع تفصيل ذلك في معاهد التنصيص جـ ١/٥٤-٥٥، وفيه دور بارز ليحيى بن خالد البرمكي وزير الرشيد في التوسط، وأبيات أخرى للعباس، الأنث من فتاة الرشيد، وجعلته يذهب بنفسه إلى جاريته، ويجزلُ العطاء للعباس، هو وجاريته.

٢- هناك روايات أخرى تتحدث عن تقديم الخليفة المأمون لرتبة دفنه على غيره من الشعراء والعلماء، المتوفين معه لشعره العظيم أوردها المسعودي، وابن تغري بردي، في مروج الذهب والنجوم الزاهرة، واتفقت الروايات أنه لم يعش أكثر من ستين سنة.

المصادر والمراجع:

١- ديوان العباس بن الأحنف، شرح وحواشي كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨.

٢- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر- القاهرة، ١٩٧٤.

٣- طبقات الشعراء، ابن المعتز، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨١.

٤- الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، المجلد الثامن، مصور عن طبعة دار الكتب. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، لا تاريخ.

٥- كتاب الأمالي، أبو علي القالي، دار الكتاب العربي- بيروت، لا تاريخ، مصور عن دار الكتب المصرية...

٦- الموشح، محمد بن عمران المرزباني. تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر القاهرة، ١٩٦٥.

٧- مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين المسعودي، الطبعة الثالثة - دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٨.
٨- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، مطبوعات دار المأمون، إشراف: أحمد فريد الرفاعي، القاهرة، ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م.
٩- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين ابن خلكان، حققه: د. إحسان عباس، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨.
١٠- البداية والنهاية، أبو الفداء، الحافظ بن كثير، طبعة جديدة منقحة، دار الفكر، بيروت ١٩٧٨.
١١- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عبد الرحيم العباسي، تحقيق وحواشي وفهرسة: محمد محيي الدين عبد الحميد. عالم الكتب، بيروت، مصورة عن طبعة مصرية صدرت عن المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٤٧.
١٢- تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ، الجزء الثاني، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤.

آفاق المعرفة

الخط العربي
وتكنولوجيا الثورة الرقمية

معصوم محمد خلف *

عندما تكونت الكتابة تشكلت ذاكرة جديدة للجنس البشري، وحصلت طفرة هائلة للبشرية لأن المعلومات البشرية بدأت بالتراكم والتكديس والتفاعل، وبدأت بذور نهضة الحضارات حيث إن الكتابة بدأت بصياغة البشرية صياغة جديدة، هذه المرحلة من اكتشاف الكتابة تعتبر أخطر تطوّر في تاريخ البشرية، لأن اكتشاف الحرف كان معناه تحويل النطق إلى كتابة تعبر عما تريد وتنقله إلى الأجيال القادمة.

* خطاط وباحث في التراث العربي (سورية).

العمل الفني: الفنان علي الكفري.

ومنذ أن خرجت الحروف الرقمية على الساحة العامة واستعمرت في ذاكرة الجيل الجديد الذي بدأ بتناول تلك المواد الجامدة في قولبة جديدة للقضاء على فنون الخط العربي وتهميشها ووضعها في زاوية مظلمة بعيدة عن الضوء، آذنت شمس الإبداع من ذاكرتنا بالرحيل إلى غير رجعة.

فقد عملت تلك الشركات بدقة فائقة في تغييب العنصر الجمالي للخط العربي من خلال الكم الهائل لنماذج خطية عديدة بدأت في التعامل المباشر معها فأوصدت جميع الأبواب للخط العربي لطيّها وعدم التعامل معها، فمن الإعلان العريض المتناسق الذي بدأ بالقضاء على الكتابة اليدوية، إلى القلم الذي بدأ كتابته ينحسر استعمالاتها إلا نادراً.

وإن بعض الشوارع التي في مدننا الكبيرة والهامة قد انقرضت منها تلك الكتابة اليدوية الإبداعية السلسة التي كانت تتمُّ عن تطور هائل في إمكانيات وجماليات الخط العربي، مع العلم أن بعض المدن التراثية العريقة ما زالت تفتخر بالكتابة اليدوية على جدرانها كالجامع الأموي في دمشق وحلب وقصر الحمراء في الأندلس وآثار سمرقند وطهران وتونس والمغرب وعمائر بغداد ومساجد استانبول وأصفهان وغيرها.

لقد حوّلت الثورة الرقمية معظم الخطاطين ولا أقول جميعهم إلى تابعين لها وقابعين في أسوارها يتلقون تعليماتها بكل طواعية وتسليم، وذلك بعد أن غسلت أدمغتهم من الركائز الهامة لجوهر الخط العربي واستوطنت بدلاً عنها أشياؤها ومفرداتها التي بدأت في غزو ثقافة الفنون.

وتحول الخطاط أيضاً إلى عنصر تابع للحاسوب في جميع مستويات العمل الإعلاني، وبدأ في التوقف عن العمل لمجرد انقطاع التيار الكهربائي أو حدوث عوارض مرضية على مجريات الحاسوب، بدلاً أن يكون هو السيد ويكون الحاسوب هو التابع.

لقد قضت ثورة المعلومات بكل إفرازاتها على تهميش الحرف العربي بعد أن كان نواة لكل معلومة.. لا أقول قضاءً مبرماً لكنني أتحسر ألماً على بوّابات بعض المجلات التي تدّعي الحفاظ على التراث وتستعمل خطوطاً من صناعة الكمبيوتر على غلافها، الأمر الذي ينفي عن تلك المطبوعة صيغتها التراثية وعنصرها الجمالي المتألق، وكأن خط اليد أصبح مقصراً في محراب هذه الاختراعات.. وإذا كانت مثل تلك المطبوعة



التـي تثقف النـاس لا تبالي بهذا الأمـر ولا تهتـم بـه، فـإن هذا سـينتج ولادة أجيـال لا يعطـون للمزايـا التي يتمتع بها فن الخط أي اعتبـار، أو العكس فقد ينتج جيلاً ممن يسـتعملون فن الخط عن طريق الكمبيوتر، وهم الذين لا يتصـلون بفن الخط من قريب أو بعيد، وقد حدث. مما يجعلون الإبـداع الخطـي اليـدوي في غياهب السجن وبعيداً عن الضوء والممارسة الفعلية الجادة.

إن الفجوة الكبيرة التي تُركت بـدون حلـول بدأت تتوسـع على حسـاب تغييب العنصر الجمـالي للحرف العربـي وإن الذين يشرفون على تلك الثورة الرقميـة لا يعبأون كثيراً بهذا الجانب الهام من الصفحة الناصعة البيضاء لذاكرة تراثنا الحيّة التـي اختزلت جميـع أركان ازدهار الحضـارات في رونقهـا الزكـيّ وتلافيفها المطرزة بالنور والبهاء.

ويثير الخـط العربي تسـاؤلات عديدة كما لم يثره أي فن من الفنون، وذلك لشموله جوانب عديدة من حياة الإنسـان، وميادينه مختلفـة ذات تماس مباشـر باحتياجاتـه الجماليـة والوظيفية، فهو بالتالي لا يخص ذوي الشـأن من الخطاطـين بل تعدى ذلك إلى كونـه أهـم الفنون التـي تعكس تطور الفكر الإنساني في الدراسات الأنثربولوجية الحديثة.

فالخط العربي يتضمن قدرة فائقة على احتمال خصـائص الفرد وميّزاته أو أبعاده النفسـية والفكريـة والعاطفيـة، باعتباره الوسيلة المعرفية الراقية، المندمجة بالتفكير والعقلانية، والأكثر رهافة واستجابة وتأثراً وتأثيراً بالكون والذات الإنسـانيّة معاً. ومن هنا نشأت أسـاليب تحديد الخط وقراءته،

واكتسبت أهمية خاصّة في كثير من التخصصات والحقول، كعلم النفس وعلم الجريمة وغيرها من العلوم.

غير أن الخط من ناحية أخرى، هو حامل لأبعاد ثقافية واجتماعية وحضارية تشترك فيها الأمة والمجتمع كله.

ذلك أن الخط ومع اختلاف كل فرد أو ذات نفسية في صياغته وتشكيله، هناك جزء عميق وكبير متعارف عليه يمثل القيمة الكلية أو الفلسفة الكلية والمطلقة للمجتمع، فإن كل تشكيلي لحرف معيّن، يعبر عن الخصائص النفسية الداخلية (بطرق معروفة لدى أهل الاختصاص)، فإن الحرف أو الخط في حالته المثالية والمطلقة، لا يحمل خصائص الفرد فقط، وإنما يحمل الانطلاقة الحضارية للأمة جميعاً، وهو ما نجده في القواعد والمعايير والقوانين الأساسية التي يقوم عليها فن الخط.

والتي أرساها الأوائل، وقامت الأمة بتطويرها وتحسينها بعد ذلك، حتى اكتسب الخط شكله الحالي الذي يصعب اختراقه، وبالتالي فإن إمكانية قراءته ثقافياً وفلسفياً هو أمر مشروع، بل لا بد من القيام به، من أجل إعادة الاعتبار للحرف العربي، بقراءته من الداخل والإحساس به ككيان مرهف، حمال للفكر والفلسفة، له قصب السبق في الذاكرة المنطوية تحت جنح التراث.

وتكمن القيمة المعرفية للجهود الجبارة للخطاطين الأوائل والذين مازالوا يقتفون أثرهم في توجههم العميق نحو إبراز ملامح علم الإبداع العربي والسعي نحو تمييزه عن باقي العلوم التي ارتبط بها.

فالخطاطون يظلون ممثلين للثقافة العربية الإسلاميّة بكل تجلياتها الرائعة، كونهم الأداة الحاضنة للإبداع الثقافي من خلال القدرة على التمييز والعطاء.

ومع أن التكنولوجيا الحديثة أصبحت تدخل في كل شيء من حولنا، وأصبحنا في هذا العصر محاطين بها أينما يمّمنا، إلا أننا لم نتمكن من الإفادة منها في ردم الهوة القائمة بين الإبداع اليدوي المرهف والجمهور المتلقي.

وفي هذا الصدد يمكن اتخاذ خطوات عدّة، تساعد إلى حد ما في رأب الصدع القائم، وفي جذب الجمهور المتلقي نحو الإبداع اليدوي الكتابي للخط العربي، بعد أن وجد بدائل أضحت أفضل في نظره ترفيهاً له وتخفيفاً من ضغط الواقع اليومي عليه في جميع الأصعدة.

إن الخط العربي هو تشكيل خطي،

حامل لقيم صوتية، لكن صياغته في الواقع، تضيف إلى هذه القيمة الصوتية قيمة فكرية وحضارية وأخلاقية وفلسفية، فإذا أخذنا على سبيل المثال الحرف أ، كتعبير لصوت معيّن، فإن وقوفه واستناده على السطر عمودياً ودون سائر الحروف، إضافة إلى وجوده الدائم والأبدي في مقدمة الكلمة، يضفي عليه خصائص وجدانية تنتمي إلى ثقافتنا، كأن يكون هو الدعامة الأساسية في بناء الأحرف كلها، إذ يمثل مفهوم القيام على الأمر، والسند والدعم والبداية المكرسة لما هو علوي وسماوي، آت من الغيب، ونازل منه، أو متنزل منه، ومن هنا يأتي حضوره في بداية الكلمة، أو في وسطها، حيث يلعب دور الدعامة الضرورية لغوياً وفكرياً للكلمة، لذا نجد أن هذا الحرف يتكرر كثيراً في الخط العربي والكلام العربي، ففي كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) نجد أن ما يمثل الجزء الأكبر هو ألف، إذا اعتبرنا أن الألف يدخل أيضاً في تركيب حرف اللام، لنرى أن هذه الكلمة تختلف عن أي كلمة أخرى، بنسقها العمودي والمتنزل من الأعلى، والقاطع أيضاً، الذي لا يحتاج إلى الامتداد إلى الآخرين، المتنزه، المتفضل على من سواه.

إن الحروف الأخرى دون الألف، نجد أنها تعتمد بشكل أساسي على الانحناء، كحروف ص، ض، ع، و، ح، ف.. والانحناء يعبر عن المرونة والطواعية، كما يعبر عن الاحتواء الذي يمثله الحضن المحتاج إلى الامتلاء بالشعور والإحساس بالرخاء، فهو بحاجة إلى الآخر، أي الفرد القارئ، الذي يمثل جزءاً لا يتجزأ من الحرف نفسه، والذي يشعر بالحنين نحو الحرف، من دون أن يفهم أن سبب ذلك هو النداء العميق الذي يخرج من الانحناء الآسر، بصورة فكرية، أو لاشعورية، لا نقوم بفهمها إلا على شكل حنين.

فهناك علاقة تبادلية وثيقة بيننا وبين الخط، فهو بحاجة إلينا، كما أننا بحاجة ماسة إليه، ومن هنا يعبر الحرف العربي عن تلك العلاقة الوثيقة بين الخطّاط المبدع والمتلقي، ككتلة جماعية، قائمة على الرغبة في الآخر ومشاركته وجدانياً وعاطفياً، وليس مادياً فقط، حيث يصعب أن نجد مفهوماً للفردانيّة في المجتمعات العربية والإسلاميّة، وهو ما عبّر عنه الحرف أصدق تعبير..

إن حرف النون بشكله المنحني، المعبّر عن الرغبة الملّحة في الضم، والنقطة الوحيدة التي تقوم عليه، من دون أن تسقط فيه، أو تلتصق به، يعبر بشكل فلسفي عن الكونية

التي لا تلتصق فيها الكواكب ببعضها، أو بالأرضية التي يؤدي وجودها إلى الإحساس بالنقص والحاجة إلى السند والدعم، وإنما تبقى معلقة في السماء، سابحة في الفلك اللامرئي، وقد أقسم الله تعالى بهذا الحرف لقيمته الكبرى فقال: (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ، مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ) سورة القلم، راسماً النون بالشكل وليس بالصوت، وإذن فقد شبه الله تعالى احتضانه لنبيه بهذا الحرف بالذات، بما يعبر عنه من حنان ودفء، ورغبة في العودة إلى الأصل.

وهكذا نجد معظم الحروف دون الانحناء ـــ وهي هنا كل الحروف العربية تقريباً – تحاول ضم أحاسيسنا أو استدعائها، حيث تقوم بملء الفراغات التي تتركها لنا، عن طريق الانحناء، برغباتنا وعواطفنا وهواجسنا، متيحة لنا، التعبير عن ذلك بصورة فنية، ولو نتأمل الحروف العربية أكثر، فسنجد أنها توفر مساحة لابأس بها من هذه الفراغات الدالة على هذه القيمة الكبيرة في التواصل، فكل الحروف تقريباً، كالهاء والقاف والميم والحاء والراء والواو، تترك فراغاً، سواء كان مغلقاً أو مفتوحاً، وسواء كان فراغاً واحداً أو متعدداً، بما يتيح للشعور بالتنوع والتناغم أيضاً.

إن الخاصية الأخرى للحرف العربي، هي الميلان أثناء الكتابة، والذي يحمل قيمة صوفية، تتجلى في الثقافة العربية كلها، كالرقص الصوفي، والميلان الروحي، الذي نجد له مثيلاً في الحركة الطبيعية، كانحناء الأشجار والأنهار، وتموجات الرمل الأساسية، والتي ربما كان لها أكبر الأثر في تشكيل هذا الميلان، بما يرينا أن الحرف العربي، ليس وليد الصراع أو الانقلاب، وإنما وليد التواصل الطبيعي، واستلهامه حضارياً، حيث يواصل الخط الطبيعي، ميلانه بكل حرية (كون الميلان ميزة أساسية في الخلق الكوني) فلا يجد ثقافياً واجتماعياً ما يؤدي إلى تحريف هذه الطبيعية، أو يضغط عليها ليقولبها في أطر ثقافية جامدة، وحتى الخط الكوفي الذي يعتمد على وضع الحدود الهندسية للحرف، لم يسمح بقيام مثل هذه الرؤية فيه، بل إن هندسيته قامت أساساً على الميلان وتوظيفه بنفس القدر مع التحديد، وهذا يعطينا فكرة عن المرونة التي يتميز بها الخط العربي، والحرية التي يتيحها لاستيعاب متضمنات الطبيعة، وإدماجها في الأنساق الاجتماعية والثقافية.

إن الميلان منطلق هام عن الإحساس بالحرية في الفضاء اللامتناهي ، الحامل

لقيم دافئة لا وجود للســقوط أو الاصطدام الحاد فيهــا، وإنمــا للقــدرة الفائقة على التكيف والتناغــم مع الآخر، وعدم الصراع معه، وهو ما يقوم به الخط العربي بصــورة معجــزة حقاً، وهذا مــا لا نجده في الخط اللاتينــي مثلاً، حيث تمثــل الزاوية الحادة بعــداً أساســياً فيــه، بمــا ينبئ عــن قيم مختلفة تماماً، كالصراع والصــدام والبرودة والانقطــاع، وبهذا يمكن للخــط العربي أن يلعــب دوراً كبيراً حتــى في مجال بعيد عنه، وهو مجال العلاج النفسي للتوترات والأمراض النفســية، نظراً لقيم الدفء والتواصل التي يحملها، وذلك بممارســة ما يمكن تســميته بالخط الروحي الذي يتيح الشعور بالحرية والانتماء إلى الكــون، وليس الانقطاع الذي يتسبب في غالب الأمراض النفسية.

إن هذه الخصائص التي يحملها الخط العربي، هي التي تجعلنا منبهرين ومبهوتين ومعلقــين روحيــاً بلوحة لخطــاط مقتدر، اســتطاع أن يدمــج فيهــا ســائر العناصر الثقافية والأخلاقية والفلســفية.. حتى مع صعوبة قراءة ما استطاع تشكيله، إذ إن لغة الأحاســيس لا تحتاج كثيراً إلى لغة العقل أو المنطق كي يساعدها في عملية التواصل مع الثقافة.

الارتباطيــة والتواصليــة في الخــط العربي:

لقد أدركنا حتــى الآن كيف نقرأ حرفاً وحيداً، قائمــاً بذاته له خاصــيات التفرد والتألق والشــموخ، إلا أن وجود الحرف في كيانــات أخرى مثله يحتــم علينا أن نعرف كيف تتواصــل الحروف فيما بينها لتشــكل كلمة لها مســتقر في العقــل والقلب، وتأمل الحروف ينبئنا عن الارتبــاط الوثيق الذي تكنّه الحروف لبعضــها البعض، فكل حرف يعــدل في خصائصــه وشــكله في عمليــة الارتباط هذه، فحرف اللام هو حرف الألف زائداً الحضــن النوني الــذي يعبر كما قلنا عن الضــم، إلا أن ارتبــاط اللام بالأحرف الأخرى، يجعله يسحب حضنه هذا ويعدله بما يتماشــى مع رغبة واحتياجات الحرف التالي، وكأنه قد وجد رفيقه الذي أرضى تلك الرغبة في الضــم، فسحب ما يعبر عنها بما حقق التواصل والارتباط، وكأنه فرح بلقائه، كذلك نجد اللام في وسط الكلمة تمد يديها إلى الحرفــين الموجودين على جنبيها، حتى تحقق الارتباط، ونفس الشــيء يمكن قوله بالنســبة لكل الحروف، حيث تقوم بتعديل كياناتها دون تحريف، وهذا بغرض الارتباط بالأحرف الأخرى، بمــا يزيد من الجمالية والروعة والتناسق.

فلــو تأملنا كيف يعــدل الهاء وجوده في نهاية الكلمة، فســنتبهر بما يفعله، خاصــة

حين يقوم بإغلاق نفســه، في عملية أشــبه ما تكون بالخلود إلى النوم، ضــامّاً ذاته إلى الوراء، وكأنه كائن حي، يحس ويشعر.

كما إن لها ميّــزة ثقافية تتجلى أكثر في الارتباط الوثيق بين المجتمعات العربية، فهي كيانات متآلفة، لا تستطيع الحياة منعزلة في صورة فردية، كما هي الحال في المجتمعات الغربيــة، حيث نجد الخـط قائماً كأحرف فرديــة، لا تعــدل مــن خصائصــها إذا ما ارتبطت مع غيرها، كما أن ارتباط الحروف العربية وتعديل نفســها في عملية الارتباط يخبرنــا عن شــكل العلاقــات الاجتماعية الســائدة، فهي علاقات مرنة، تنجذب إلى بعضــها البعض، وتتوحد في أشــكال كثيرة، كالصلاة والحج والسوق والحلق الدينية في المسجد، والتي لا وجود للفرد الواحد فيها، بل للجماعة التي تشــكل مفهوماً شاسعاً في الثقافــة العربيــة، ومن هنا نشــأت الكلمة العربية كتعبير عن الجماعية، التي تصبــح كيانــاً قائماً بذاته، ليس مــن خلال الفراغ الذي يفصلــها عن الكلمات الأخرى كما في اللغــة اللاتينية، وإنما مــن خلال الارتباط الخطي والمباشــر فيها عبر التناغم والتآلف والانسجام.

التناسقية في الخط العربي:

يتميّز الخط العربي بالتناســق الشديد بين حروفه وكلماته، حتى في ظل كونه لوحة فنية، فالمســافات فيه محــددة، والفراغات متناغمة أشد التناغم مع الامتلاء، والأسود متوائــم مع الأبيض، وأهمية التناســق هنا، تكمن في قدرتها على إضفاء طابع أخلاقي ملزم على الحرف، حيث يصــعب أن نتقبل تشويهاً يتم في حرف أو لوحة، إذ إن التشويه يعبر عن الشر والفســاد ومــا هو مدنس في عــرف المجتمــع، وبالتالي فــإن المجتمعات العربية والإسلاميّة أمكنها أن تعبر عن هذه المثاليــة من خــلال الخط، وقــراءة الخط من جديــد تمكننا من التعــرف على القيم الأخلاقية وأهميــة المحافظة عليها، والتي كانت سائدة أثناء نشوء الخط كفن وكحامل لقيم الثقافــة، والتي اختفــت الآن وكادت تختفي من حياتنا الثقافية.

لقد طوّر المجتمع العربي والإسلامي ذاته في فترة اتسمت بالعطاء الكبير والمتنوع، وقد انعكــس ذلك على فــن كالخط، حيث حمل خصائص الثقافة والحضارة وبقي محافظاً عليها حينــاً من الدهر، ونحــن إذ نمارس الخط بعد أربعة عشر قرناً خلت، ولا بد أن نتناغم معه فكرياً ووجدانياً، مستلهمين تلك الخصائص السابقة، والتي لا تزال موجودة رغم التطوّر الكبير الذي لفّها، فألقى بغبار الزمــن والتخلف عليها، ولكنــه لم يندثر ولم يتشوه وسيبقى له الرواد الذين يرفعون لواءه نحو المجد والعزة والفخار.

مراجع البحث :

ـــ فن الخط، مصطفى أغور درمان، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلاميّة، استانبول.
ـــ موسوعة الخطوط العربية وزخارفها، معروف زريق، دار المعرفة. دمشق.
ـــ الخط العربي. الدكتور عفيف البهنسي. دار الفكر، دمشق.
ـــ الخط العربي من خلال المخطوطات، هدية مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض،
ـــ تاريخ الخط العربي وآدابه، محمد طاهر الكردي المكي، الجزء الثاني، هدية من نفس المركز السابق.
ـــ قصّة الكتابة العربية، إبراهيم جمعة ط٢، دار المعارف. ١٩٦٧، سلسلة اقرأ، القاهرة.
ـــ الأدب الإسلامي، إنسانيته وعالميته، د/ عدنان علي رضا النحوي، الرياض، دار النحوي. المملكة العربية السعودية.
ـــ مجلة الدوحة العدد ٨٢- تشرين أول ١٩٨٢م
ـــ شبكة الإنترنت، موقع ضفاف الإبداع .عمر مناصرية.

آفاق المعرفة

هل الحيوان العاقل عاقلٌ بما فيه الكفاية؟

هنريخ إيفانيتسكي
ترجمة: عياد عيد *

يتحدد تفرد كل منا، قبل كل شيء، بدماغه. لقد ظننا في وقت من الأوقات أن المقدرات الفكرية متناسبة طرداً مع وزن الدماغ وحده أو مع التناسب بين وزن الدماغ والجسم، أو مع كمية التلافيف، أي مع سطح الدماغ.. لكن كان بين أصحاب الأدمغة غير الكبيرة أناس من أروع ممثلي العلم والفن. فمثلاً، بلغ وزن دماغ أناتول فرانس ١٠١٧ غراماً. وثمة حالات معروفة امتلك فيها أناس غير طبيعيين أدمغة كبيرة جداً. يبلغ متوسط

* أديب ومترجم سوري

العمل الفني: الفنان مطيع علي.

وزن الدماغ لدى الإنسان الطبيعي ١٣٧٥ غراماً. والمجال الذي يتراوح فيه وزن الدماغ بين الناس كبير نوعاً ما - من ٩٠٠ حتى ٢٨٠٠ غ.

حاول الكثيرون من الدّارسين حساب النسبة بين مساحتي قشرة الدماغ القديمة وقشرته الجديدة لدى الحيوانات والإنسان، وخصوصاً في مناطقها الفتية. فتبين أن المساحة الأكبر في قشرة دماغ القرود العليا، والإنسان في مقدمتها، تشغلها المناطق الفتية أكثر. تسمى هذه المناطق فتية لأن ازدياد أبعادها مقارنة بأجزاء الدماغ الأخرى قد بدأ في وقت متأخر نسبياً من مسيرة ارتقاء عالم الحيوان. حصة هذه المناطق في عملية الارتقاء ازدادت تدريجياً، وتعتبر البنية الأصغر عمراً في الدماغ هي القشرة الجبهية (الأمامية)، فهي، تحديداً، المشتركة في تنظيم أشكال السلوك الإنساني المعقدة كما تدل المعطيات التجريبية.

ما الذي يحدث إن دُمرت؟ ثمة عدد من الفرضيات التي تشرح آلية سلوك الحيوانات ذات القشرة الجبهية المتضررة. تسلّم فرضية الأكاديمي أنوخين بأن نشاط القشرة الجبهية غير مرتبط بوظائف الدماغ المختلفة - الذاكرة، الإدراك، الدوافع، الانفعالات، وإنما تحقق وحسب التكامل بينها. اعتقد الأمريكي بيريرام الأخصائي في علم النفس العصبي أن القشرة الأمامية توازن بين الدوافع - الجوع، العطش، الحاجة الجنسية - والمحرضات الخارجية، وانطلاقاً من هذه المقارنة تتشكل النوايا أو برنامج العمل مع حساب العواقب المتوخاة. الباحث البولندي كونورسكي افترض أن مناطق مختلفة من القشرة الأمامية تنفذ وظائف مختلفة - مثل الذاكرة الفضائية أو المؤقتة، تتبُّع مخلوق حي أو شيء جامد الخ. يمكننا اليوم وبثقة مستندة إلى الدراسات الأخيرة في مجال التخطيط الحراري للدماغ أن نؤكد على أن مقارنة تنشأ في القشرة الجبهية بين شكل الوسط الخارجي المفترض من قبل الإنسان وبين الوضع الحقيقي.

فإذا ما تضرر هذا الجزء من الدماغ (ورم، رض، تقيح) فإن التقبل الحقيقي للوسط الخارجي والتقويم الذاتي يصابان بالخلل في هذه الحال. يتحول الإنسان ذو القشرة الجبهية المتضررة إلى عبد للموقف، لأن دورة التأثير المتبادل بين الشخصية والوسط الخارجي مصابة بالعطب. بهذا المعنى تعد مخيفةً عمليةُ قطع الألياف البيض أي قطع الروابط الأساسية للقشرة الجبهية مع باقي أقسام المخ، أو تحطيم الأربطة بين النصفين الأيمن والأيسر للقشرة الجبهية.

إن هــذه العملية تدمر تماماً شخصــية الإنسان، وتجعله شبيها بالنبات.

خيِّل قبل بضــعة عقود مــن الآن أن عمليــة قطع الألياف البيض هي ســلاح ضد الشيزوفرينية (انفصام الشخصية)، واضطرابات الأعصاب الشديدة وغيرها مــن الاضــطرابات النفســية، أي تلــك الأحوال حين يفقد الإنسان السيطرة على ســلوكه وتفكيره وانفعالاته. اليوم الجميع يعلنــون بصــوت واحد – هــذه العملية بمثابة جريمة القتــل. منعت عام ١٩٥١ هذه العملية في الاتحاد الســوفييتي كما شجبتها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية.

جــرت محاولات عديدة من أجل ربط كمية الخلايا العصــبية في تكوينات المخ البشري المختلفة مع مقدرات الإنسان. وقد كــان لكاتب هذه المقالة شرف المشــاركة في هذه الدراسات. وسميت أطروحة الدكتوراه التي قدمتها في بداية الســتينيات في معهد الفيزياء البيولوجية العالي التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية، ومعهد بوردينكو للبحث العلمــي في الجراحة العصــبية على النحو التالي «وضــع طرائــق الحســاب والقياس الآليين لخلايا الدماغ». لكن لم يتح لنا سوى أن نبــين أن نقص عدد الخلايا العصــبية وازدياد عدد الخلايا الدبقية مرتبط بأمراض



الدماغ الوعائية، أما علاقة الســلوك بعدد العصــبونات فلم تدرس. الآن، وبعد مضي ٢٥ عاماً صار واضحاً أن دماغنا يعمل وفاقاً لمبدأ الموجــات الذاتية، لذلك فإن مثل هذه العلاقة الدقيقة لا ينبغي أن تتواجد.

قدمت طريقــة التحريضــ الكهربائي الكثير من أجل فهم عمل الدماغ. فقد سمح إدخال الإلكترودات إلى الدماغ وإثارة بعض أقســامه كهربائياً بالتحريض اصــطناعياً على ردود فعل الجســم. يمكن التأثير على الدماغ عن بعد أيضــاً، وحينئذ يتم وصــل

الإلكترودات إلى مستقبل مثبت على رأس الحيوان. يستطيع القائم على التجربة وفقاً للإشارة أن يحول على الفور الحيوان الكسول إلى حيوان نشط إلى أقصى حد- إلى حيوان عدواني، ويجبره على أن يرفع برثنه، وأن يصعر سحنته أو يجبره بعد تناول الغذاء الدسم على البدء مرة أخرى بتناول الطعام. دلت التجارب التي أجريت على القرود منذ الستينيات على أن مثل هذه التجارب لا تلحق ضرراً ملحوظاً بالجسد. إذن فلماذا نحتاج إلى مثل هذه الدراسات.

أولاً- تستخدم نتائجها في الطب. لقد أدخلت الإلكترودات في أدمغة المرضى في أشد أشكال الصرع. توجد على سبيل المثال علة مرعبة مثل الصرع الحركي النفسي، ففي أثناء النوبة يندفع المريض في سورة من الغضب باتجاه المحيطين به حتى أقرب الناس إليه، وبعد النوبة لا يعود يتذكر ما حدث له في أثنائها. الإلكترودات المدخلة في دماغ المرضى تسمح بالكشف عن بؤر المرض ورسم الطريق للجراح. عدا عن ذلك يمكن أن تلعب الإلكترودات ذاتها دور الأداة الجراحية الميكروية: فإذا مررنا فيها التيار عالي الشدة فإن أقسام الدماغ الصغيرة تحت الإلكترودات - بؤر المرض- سوف تدمر.

لا يمتلك الدماغ نهايات عصبية ألمية، لذلك فإن عملية إدخال الإلكترودات غير مؤلمة، وإن كانت معقدة. فليس من السهل الوصول بالإبرة حاملة الإلكترود إلى تجمع غير كبير للخلايا العصبية بحجم حبة الخرز ويقع في عمق الدماغ. ولضمان نجاح العملية ثمة حاجة إلى أجهزة حسابات خاصة من أجل إدخال الإلكترودات بدقة.

ثانياً، المعطيات التي تم الحصول عليها من التجارب تغني المعارف التي ما زالت شحيحة عن سلوك الحيوانات الاجتماعي. فبالتحكم بسلوك أحدها ومراقبة رد فعل الأخرى يمكن بناء أنموذج للتفاعل المتبادل بين أفراد المجموعة وفهم بأي القوانين تعيش شتى أنواع الحيوانات، وكيف تتبادل المعلومات فيما بينها.

ما يخص الاتجاه الثالث المنبثق من التجارب الموصوفة أعلاه فإن الفائدة منه للبشرية مشكوك فيها - وهي استخدام نجاحات الفيزياء البيولوجية في المجالات العسكرية. إن التهييج الكهربائي لمراكز المتعة المتواجدة في الدماغ يقمع الإرادة ويثبت اهتمام أي حيوان. فالجرذ مثلاً الذي أدخلت الإلكترودات إلى مركز المتعة لديه يدوس على الدواسة التي تشغل المحرض الكهربائي ويتركها بتواتر وسطي قدره ٢٠٠٠ مرة في الساعة، ممتنعاً في أثناء ذلك حتى

عن الطعام. كررت هــذه التجربة وبالنتائج ذاتهــا على القطــط والقــرود والدلافين. بمناوبــة التشــجيع والعقوبــة الكهربائيين يمكــن وبسرعة تعليــم الحيوانــات تنفيذ المهمــة المفروضــة بدقة عالية جــداً. ففي أحــد المخابر الممولة من المؤسســة الحربية البحرية الأمريكية تلخص الهدف في تعليم الدلافــين تمييز الغواصــات الأمريكية عن غيرها. أجريت مثلاً هذه التجربة: عرضوا على الدلفين قرصاً نحاسياً ملفوفاً في بيت بلاســتيكي. وكانوا في أثناء ذلك يشجعونه بتهييــج مركــز المتعة لديه كهربائياً. صــار الدلفين بعد عدة جلســات من التعليم يميز القرص النحاســي عن الأقراص المماثلة المصــنوعة من الألمنيوم وغــيره من المعادن المغلفة بأغلفة بلاستيكية مماثلة.

منــذ آب عام ١٩٦٦ تحــدث في المؤتمر الثامــن عشر لمجلس علمــاء النفس الدولي المنعقــد في موســكو العــالم في فيزيولوجيا الأعصاب خوسيه ديلغادو (كان يعمل حينئذ في الولايــات المتحــدة الأمريكية في جامعة ييل) عــن التجارب التي أجريت حول تأثير التحفيــز الكهربائــي لمناطــق الدماغ على سلوك الحيوانات الاجتماعي: «طوال الفترة التي كانت التجارب تجرى فيها على منضدة المختبر لم يكن في مقدورنا أن نعتبرها «نظيفة» بدرجة كافية. كان علينا أن نصل إلى حد لا يشعر به الحيوان بوجود المجرِّب، وكي يكون خلال التجربة كلها في ظروف طبيعية معتاد عليها. لقد مثلت أمامنا مهمة معقدة: كيف نحدد ماهيــة رد الفعل الذي ولده التحفيز الكهربائــي؟ عينا الهرة مفتوحتان على نحو واســع، وهي تصرف بأســنانها – هل هذا غضــب؟ أو ربما خوف؟ كان ثمة حاجة إلى «مســاعد» يمكن أن يجيب جواباً صــحيحاً عن هذا الســؤال. لعبت دور هذا المســاعد هرة أخرى وضــعناها في القفص إلى جوار الهرة الخاضــعة للاختبــار. وانطلاقاً من سلوك «جاسوستنا» استطعنا أن نحدد بدقة أكبر بكثير الحال التي كانت عليها صــاحبة القفص».

يجري مثل هذه التجارب الآن في العديد من مختبرات العالم. يثبَّت مستقبل على رأس الحيــوان تمتد منه إلكــترودات إلى مناطق مختلفة من الدماغ، ويستطيع المجرِّب الواقع على مســافة بعيدة أن يرسل بوساطة جهاز إرسال إشارة يستقبلها المستقبل. يكفي تيار بشدة واحد ميلي أمبير منساب عبر الإلكترود إلى الدماغ لكي يبدل سلوك الحيوان. الثور الغاضــب يندفع نحو المصارع. يدار المفتاح فيتبدل ســلوك الثور تبدلاً حاداً، ويتوقف، ويهدأ ويغادر الحلبة.. ثمة في القفص قرود

مزاجها متسامح. يضغط المجرِّب على الزر، فيتبدل سلوك أحد الذكور. ينتصب الصوف على ظهره ويصرف بأسنانه وينقض فجاءة على القائد الأقوى.. هذه التجارب التي كانت تعتبر مثيرة قبل عشرين عاماً باتت اليوم كلاسيكية ولا تدهش أحداً.

اكتشفت مراكز الانفعال في دماغ الإنسان أيضاً. فعند تهييج إحدى نقاط الدماغ ينشأ لدى الخاضع للتجربة شعور بالمتعة، وعند تهييج نقاط أخرى ينشأ إحساس بالخوف أو القلق أو الرعب. وعلى الرغم من أن الخاضع للتجربة يدرك أن هذه الانفعالات مفروضة عليه من قبل المجرب إلا أنها تبدو له حقيقية تماماً.

قبل عشرين عاماً تقريباً ظهر في صحيفة «بالتيمور سان» واستناداً إلى الإدارة القومية للملاحة وأبحاث الفضاء (ناسا) خبر عن أن من المزمع في المستقبل إيجاد أسلوب خاص من أجل إدارة الانفعالات إدارة اصطناعية. يعتقد خبراء ناسا أن هذا الأسلوب هو وسيلة مثالية من أجل مراقبة سلوك رجال الفضاء على متن السفن الفضائية. يفترضون أن يتم نقل الأوامر راديوياً من على الأرض إلى دماغ الإنسان. حينئذ سوف يتوصلون إلى التحكم بحياة الملاح: فينام بأمر كهربائي ويأكل وينسى وحدته ويتيقظ ويصير عدوانياً ويهدأ - أي لن يكون لديه أي خيار آخر.

من الممتع حقاً معرفة كيف تقبَّل ملاحو الفضاء الأمريكيون هذه الفكرة، وهل كانت رغبتهم عظيمة في أن يصيروا روبوتات حية؟ وهل هذا البرنامج الذي كتب عنه الصحفي الأمريكي بودفورد قبل عشرين عاماً موجود الآن؟ في الفترة الأخيرة لم يرد في الصحافة مثل هذه الأنباء..

التحريض الكهربائي لأقسام الدماغ وتدمير الروابط فيما بينها ليس الطريقة الوحيدة لإدارة انفعالات الإنسان وسلوكه. الطريقة المعروفة بوخز الإبر، ومماثلاتها المعاصرة - الوخز الكهربائي أو تعريض أماكن خاصة من الجسم للإشعاع الموضعي بالنبض الكهرطيسي - يمكن أن يستبدل بها إدخال الببتيدات العصبية والهرمونات إلى الجسم. إن الكاتيكولامين والكينين والأمينات الحيوية حين تنفذ إلى الدماغ بكميات قليلة جداً ($10^{-15} ... 10^{-10}$ مغ في ١ مل)، قادرة على تغيير سلوك الحيوان أو الإنسان.

استحق الهرمونان الكظريان، الأدرينالين والنورأدرينالين، منذ زمن بعيد اللقبين التاليين: الأول «هرمون الأرنب»،

والثـاني «هرمـون الأسـد». فالأدرينالين يتركب أكثر حين تعتري الإنسـان حال القلق والخوف، وعلى العكس من ذلك، تدل غلبة النورأدرينالـين في الدم علـى ثبات الجملة العصبية في وجه التوترات وتحدد الاستقرار الذهني والفيزيائي للجسـم. ثمة أسـاليب للتحكم بنسـبة الأدرينالين والنورأدرينالين في الوسـط الداخلي للجسم وبالتالي بحال الإنسان.

المثال الآخـر هو الجيسـتامين. يرتفع مستوى الجيستامين في الدم عند عدم تمكن الإنسـان أو الحيوان مـن الحركة في بعض الأمراض الأرجية نتيجة بعض الإصـابات الدماغية الجمجمية، وكذلك لدى المرضـى بالتغفيق (نوبات الوسن). عند الإصابة بهذا المرضـ يغفو المريض على نحو مفاجئ وفي ظروف غير ملائمة. تنتج الصـناعة الطبية عدة مستحضرات دوائية مضادة للجيستامين مثل الديميدرول. هذه المستحضرات تحاصر مستقبلات العَصَـبونات فتمنع بذلك تأثير الجيستامين.

مثال آخر. اكتُشف حتى اليوم ودُرس أكثر من ٥٠ هرموناً من الطبيعة الببيدية. بينها هرمونان وطائيان من أوسع الهرمونات شهرة وهما الفازوبريسـين والأوكيتوسين. يتحكم هذان الهرمونان بنشـاط الجملة الوعائية القلبية والكليتين والرحم والغدد الصدرية، ويؤثران حتى على تذكر المعلومات كما تذكر بعض المراجع.

بيـد أن التعامـل مـع المسـتحضرات الهرمونيـة يجـب أن يتـم بحـذر، لأن اسـتخدامها يؤدي إلى انزياحات في أطوار العمليات الموجيـة التلقائية ليس في الدماغ وحده بل في أعضـاء أخرى، فيطلق سـيلاً من العمليـات البيوكيميائيـة غير الخطية على المستوى الجزيئي ومستوى الخلية. هذه التفاعلات مستقلة وانطلاقها مع الوقت قد يؤدي إلى عواقب غير مستقلة.

لمثل هـذه العواقب أهميـة اجتماعية. فمثلاً، الإندورفـين والإنكيفالين يتحكمان بسلوك الإنسان والحيوان، وعند إدخال الإنكفالـين إلى البطين الدماغي تظهر لدى الحيوانـات المخبرية عدوانية غـير عادية ويتبدل سلوكها، وتتغير العلاقات المتبادلة بين بعض الأفراد الخصوصيين في القطيع.

تُخضـع للدراسـة ببيـدات النسـيان والاعتيـاد والتعـرف وتشـعب شخصـية الإنسـان الخائف. فمثلاً، أجريت التجربة التالية: الإنسان يتذكر المعلومة طالما استمر مفعـول الببتيد المقدم له، وحين ينتهي هذا المفعول لا يستطيع تذكرها. عند إدخال هذا المسـتحضر مرة ثانية يتذكر المريض النص

الــذي قرئ لــه. بكلمات أخــرى مثل هذا الإنســان يصير مثل رســالة مشفرة خاصة، يمكن «فك شــيفرتها» بإدخــال الببتيد إلى دماغــه. لقد تمكن العلمــاء منذ وقت غير بعيــد تقريبــاً من الحصــول على سلســلة من الإنكفالــين الاصــطناعي، الذي ينماز تأثيره بفاعليتــه الأكبر من فاعلية الببيدات العصبونية التي ينتجها الجسم.

تدرسُ أيضــاً المواد المسببة للألم والشلل دراســة واســعة، وهي موجودة في إفرازات بعض النباتات الســامة وغير الســامة، وفي بعض الحشرات والأسماك والأفاعي. فمثلاً، الجيستامين موجود في سم النحل، لكن عدا ذلك ثمة مواد تحرر الجيســتامين الموجود بشكل مرتبط في أنسجة الضحايا. سم الدبور يحتوي على الجيستامين والسيروتونين ونوع مــن البراديكينين (كينــين الدبابير). والمادة الأخيرة خطرة خطورة خاصــة، وقادرة على أن تســبب ألماً حــاداً وحارقاً. يحتوي ســم الكوبــرا والحنش على الكثير من المواد التي تحرر الجيســتامين، ويحتوي ســم العقرب على الســيروتونين. معروف كذلك الشــلل الذي يسببه ســم الكورار ذو المنشأ النباتي. صــرح قائد شرطة لنــدن روبرت ويلس عام ١٩٨٧ عن الحاجة إلى صنع سلاح يمكن أن يمنع الإنســان من الحركة مدة خمس ثوان من غــير أن يقتله. جربت الســكوتلانديار مسدس «إيرنجير» مزود بحقنات ذات سعة مقدارها أربع بوصــات مملوءة بسائل مسبب للشــلل. مثل هذه الأجهزة استخدم من قبل لشل حركة الحيوانات المتوحشة.

بيد أن علينــا أن نعلم أن كل جرعة من المســتحضرات المؤثرة على الدماغ لا تشبه الأخــرى، وأن أي زيادة ولو كانت غير كبيرة قد تؤدي إلى نتائج غير عكوسة في الجسم ما يســبب الموت. إدراك ذلك مهم بسبب خطر اجتماعي آخر وهو اســتخدام المنشطات في الرياضــة مثلاً. تكمن المفارقة في أن مفهوم «الرياضــة» في عالم الرياضة الكبرى يتحول أحياناً إلى الضــد وإلى الســعي عن طريق استنفاد طاقات الجســد إلى أقصــى ما يمكن من أجل تسجيل رقم قياسي واحتلال مركز الصدارة. رسمياً، استخدام المنشطات في الرياضــة ممنوع. غــير أن الجري وراء الميداليات والجوائــز والألقاب يدفع بعض المدربين والرياضيين إلى تخطي المحظورات من غير النظر حتى إلى فقدان الكفاءة الذي قد يحدث للمتعاطين.

كانــوا حتــى في روما القديمــة ينتقون المحاربين تبعاً لما يحدث للرجل في الأوقات الحرجــة: هل يحمــر لونه أم يصــفر. في الأوضــاع الصــعبة كانت تعطى الأفضلية

للنوع الثاني لأنهم يتمتعون ببرود الأعصاب والجلد وإرادة إحراز النصر. يحمرّ عادة لون الناس ذوي ردود الفعل الأدرينالينية الغالبة. إنهم في الأوقات الحرجة ميالون بدرجة كبيرة إلى الغضب والخوف والارتباك، أما في الأوقات العادية فيظهرون ثقة كبيرة بالنفس. بينما يصفر لون الناس من النوع النورأدرينالينى.

توجد من حيث المبدأ سلسلة من المستحضرات التي تخل بديناميكية تركيب الأدرينالين والنورأدرينالين وتفكيكهما، أي تسمح بتغيير نمط الإنسان النفسي. بيد أن النشاط الأعظمي الدوائي العصبي، والإطلاق القسري للاحتياطي الذهني والجسدي في مستو يتخطى حدود هذا الجسد يتمان على حساب انزياحات كبيرة في كيمياء الدماغ الحيوية والكيمياء الحيوية في الجسم بأكمله ما يسبب الاعتياد على الإضافات المنشطة وتسريع اهتلاك جسم الإنسان.

من هذا المنطلق يعتبر الحد الأعلى من الاعتياد على شتى أنواع المخدرات والكحول والنيكوتين وغيرها خطراً خطورة قصوى.

يرغب كل منا في أن يكون نومه هادئاً ومزاجه جيداً، وتختفي من حياته المخاوف غير المبررة وأن يكون على علاقة سوية بما كان يقلقه كثيراً في الماضي – لقد صار بالإمكان الآن التحكم إلى حد كبير بتجليات مشاعرنا هذه أو تلك بفضل سلسلة من المستحضرات مثل الأمينازين والتيروكسازين والإيميزين.. الخ. بيد أن الاستعمال المفرط لأي من العقاقير الموجهة للعصب يؤدي إلى حدوث سلسلة واحدة من الأحداث تقريباً. تفقد الكليتان وظيفتهما تدريجياً، ويسوء تجدد الدم، ويختل عمل أعضاء الجهازين التنفسي والهضمي وتسوء الذاكرة وتحدث، أخيراً، عمليات غير عكوسة في الأوعية الدموية. تقديم المساعدة للمريض في المراحل الأخيرة مستحيل، فهذه العمليات تتسارع لأن النزعة نحو زيادة الجرعة لدى المدمنين تشتد بسرعة كبيرة.

الإدمان على المخدرات هو مأساة الدماغ البشري المرعبة. صاروا يسمونه «الموت الأبيض»، «النار التي تلتهم المجتمع ببطء». الخوف من انتشار الإدمان على المخدرات لا يتخلى عن مرتبته إلا أمام الخوف من الحرب النووية أو انتشار فيروس نقص المناعة المكتسب. لقد حدث في مسيرة تطور المجتمع انحراف غريب، صار قسم من البشرية يمارس تدمير دماغه بالمخدرات. صارت هذه الظاهرة في بعض مناطق الكوكب كارثة تهدد الأمن الوطني، وتنتشر

الإرهاب وتزيد نسبة الإجرام والفساد. وهذا كله يدمر الاقتصاد، والأخطر من ذلك، أنه يفسد الشباب. لقد انتشر الإدمان على المخدرات في عدد من البلدان في طبقات المجتمع كلها، حتى بين المجموعات المتقدمة في السن.

تورد منظمة الصحة العالمية إحصائية مقلقة عن انتشار الإدمان على المخدرات في العالم: تستخدم الماريغوانا في ١٢٠ بلداً، ويتعاطى الكوكايين ٤٪ من الشبان بين عمر ١٢ و٢٤ سنة. مستشفيات الأمراض النفسية ممتلئة بالمرضى الذين يتعاطون المخدرات. يشكلون في البيرو مثلاً ٣٠٪ من مجمل المرضى النفسيين. معالجة الإدمان على المخدرات صعبة وغالباً ما ينتهي ٨٠٪ من الحالات بالانتكاس.

ثمة اقتراح بتخليص المدمنين من مرضهم القاتل بالاستعاضة عن «صدمة» الإبرة «بصدمة» المحرض الكهربائي في منطقة معينة من الدماغ. لكن هذا لا يشكل مخرجاً من الوضع وإنما نستبدل بشكل من الإدمان شكلاً آخر.

إن اتساع الإتجار بالمخدرات يجبر الحكومات على التكاتف وتكثيف الجهود. يجري النقاش في شتى أنحاء المعمورة عن كيفية إيقاف الاستخدام السيئ للمخدرات. وقد اتخذ العديد من الدول تدابير حازمة جداً لبتر قنوات نشر المخدرات. ففي ماليزيا مثلاً كتب بالأحرف الحمر في جميع المطارات الدولية والنقاط الجمركية، ما مفاده أن امتلاك ولو ١٥ غ من الهيروين يقود، وفاقاً لقوانين البلاد، إلى حبل المشنقة. كما وضعت لصاقات تحمل الصيغة ذاتها على أبواب الغرف في الفنادق. والأحكام تنفذ، ولا يستثنى منها حتى الأجانب، إذ أعدم عدد منهم بمن فيهم (الأوروبيون) على الرغم من تدخل سفارات دولهم من أجل تخفيف الأحكام بالإعدام إلى السجن.

يحظى بالأهمية مجال آخر من مجالات استخدام المستحضرات الهرمونية وهو منع الحمل. يا للأسف فإن الإجهاض يظل في بلدنا أحد أكثر الوسائل انتشاراً للحد من تزايد عدد السكان. والمحزن خصوصاً أن إيقاف أول حمل لدى النساء الصغيرات غالباً ما يتم بعيداً عن المشافي ما يزيد من خطر فقدان القدرة على الحمل مرة أخرى، لا بل يتهدد حتى حياة المرأة.

من جهة أخرى، أدى الاستعمال الواسع لشتى أنواع المستحضرات المركزة في الغرب وسهولة الحصول عليها إلى ما يسمى «الثورة الجنسية»، التي صار من نتائجها انفجار الأمراض الزهرية والعانة المبكرة لدى الذكور والشذوذ الجنسي وانتشار مرض نقص المناعة المكتسب. وتحريمها يؤدي

ببساطة إلى نتائج معاكسة لما هو متوقع.

ثمة هنا حاجة إلى عمل تنويري وتربية جنسية جدية، يبدأن من سن الطفولة. من غير المقبول عدم تقدير أهمية مثل هذا العمل الاجتماعية النفسية وضرورته لسكان الكوكب كافة.

أخيراً، الأفق الاجتماعي الأخير المرتبط مباشرة بحال دماغنا، هو أن الغالبية الساحقة من مواطني الدول المتقدمة معرضة للأمراض النفسية وتستعمل المهدئات والمنومات. لقد أدى فرط الإجهاد المعلوماتي في الأسر والخوف على المستقبل وعلى الأطفال وإدمان الكحول والمخدرات إلى ظهور مؤشرات مرضية يمكن تصنيفها بوصفها اعتلالات عصبية لدى أناس أصحاء نسبياً. يمكن نَسْبُ ٨٠٪ من أمثال هؤلاء الناس إذا توافرت الرغبة إلى عداد الأصحاء وإلى عداد المرضى. إن هؤلاء أناس غير خطرين اجتماعياً، لكن جملهم العصبية غير متوازنة. يتكون في مثل هذه الظروف مصدر آخر من مصادر اللاعدالة الكامنة.

يمكن بسبب من ميوعة التشخيصات النفسية زج عن طريق الخطأ أو عند الرغبة أياً كان في جناح من أجنحة المشافي النفسية. وللقضاء على مثل هذا الخطر أقرت في عدد من الدول قوانين خاصة تحمي حقوق المواطنين. يتلخص جوهرها في أن المرض هو من صلاحيات الطبيب أما عزل المريض في مصح نفسي فهو من صلاحيات القضاء. حتى فحص المريض من أجل إدخاله لهذه الأسباب إلى المشفى يحتاج إلى موافقة النائب العام. إن مثل هذه الخطوات تشكل الأساس القانوني من أجل الحؤول دون ارتكاب الأخطاء عن سابق قصد أو عن غير قصد بحق الإنسان في المجالات كلها.

الدراسات في حقل التحكم الاصطناعي بنفسية الإنسان وانفعالاته لم تقطع بعد أشواطاً بعيدة، وهي قد تؤدي إلى عواقب اجتماعية كبيرة. بهذا المعنى يمكن مقارنة هذه الدراسات مع أعمال الفيزيائيين الأولى في شطر الذرة. ليس بالإمكان هنا استشفاف احتمال الخير أو الشر الكامنين. وما الذي ستجلبه للإنسانية - المنفعة أم الضرر؟ كل شيء سيكون مرتبطاً بعقلنا الجماعي.

الهوامش:

١- هنري ايفانيتسكي: اختصاص في مجال بيولوجيا الخلية. عضو مراسل في أكاديمية العلوم الروسية في قسم الكيمياء الحيوية والفيزياء الحيوية وكيمياء الروابط الفيزيولوجية النشطو (بيلوجيا الخلية).

آفاق المعرفة

ما هي الأسباب الحقيقية وراء تصاعد ظاهرة «رُهاب الإسلام» (الإسلاموفوبيا)؟

د. شذى الجندي *

ترجمة: محمد علام خضر

إن التمييز القائم على عدم التسامح العنصري والديني قد بات تحدياً رئيساً لحقوق الإنسان في زمننا الحاضر. فحق حرية الأديان - والتحرر من التمييز القائم على الدين - هو موضوع قد حافظ عليه القانون الدولي بنوع من القدسية منذ عهد بعيد، بدءاً من ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وصولاً إلى المعاهدة الدولية حول الحقوق المدنية والسياسية وغيرها من المواثيق والاتفاقيات.

* كاتبة في «منتدى التقارير الخاصة بالشرق الأوسط» على شبكة الانترنت (Middle East Reporting Forum (MER Forum)).

العمل الفني: الفنان محمد غنوم.

ويستمر مقررو الأمم المتحدة الخاصون بمراقبة ممارسة هذا الحق والانتهاكات الواردة فيه، إضافة إلى اقتراح التوصيات اللازمة لمكافحة ظاهرة «رُهاب الإسلام» (الإسلاموفوبيا) (Islamophobia) وغيره من أشكال التمييز العنصري وعدم التسامح، في الوقت الذي تتسع فيه رقعة تلك الظواهر ويزداد نمو ما تنطوي عليه من مضامين. فخطاب الكراهية الذي يستهدف المسلمين والاعتداءات الجسدية المرتكبة ضدهم وغيرها من الأعمال التي تستهدف أعمالهم ومراكزهم الثقافية ومساجدهم ورموزهم الدينية يزداد حدةً يوماً بعد يوم. فالحملة المتزايدة لرُهاب الإسلام تؤدي إلى عدم التجانس الاجتماعي وتآكل حقوق الإنسان الأساسية بالنسبة للأقليات المسلمة في مجتمعات عديدة. كما أن ازدياد الإساءات الكلامية والقذف والافتراء والتمييز في أماكن العمل لا تزيد من عدم التجانس الاجتماعي فحسب، بل إنها تؤدي أيضاً إلى الصراع داخل المجتمعات. وقد بينت جرائم الكراهية المرتكبة بحق المسلمين تفاقماً مروعاً لتلك الظاهرة، ويشكل المسلمون والأشخاص من أصل عربي في أغلب الأحيان ضحايا المعاملة غير الإنسانية والإذلال، ناهيك عن الاعتقالات السرية وعمليات الترحيل.

ففي تقرير حمل عنوان «وضع المسلمين والعرب في مناطق مختلفة من العالم»[1]، قدّم المقرّر الخاص للأمم المتحدة (دودو ديان) تحليلاً شاملاً عن النزعة المتزايدة لمعاداة الإسلام أو «رُهاب الإسلام»، واقترح اتخاذ إجراءات واسعة لاستئصال تلك النزعة بشكل فعال. واستخلص (ديان) في تقريره وجود ارتفاع مفاجئ وخطير في الحوادث التي تجري تحت شعار «رُهاب الإسلام» (الإسلاموفوبيا)، مبيناً أن الفكرة الرئيسة لهذه الممارسات تتجسّد في معاداة الإسلام ومن يعتنق هذا الدين، بالإضافة إلى الشرعنة العلنية «لرُهاب الإسلام» في النقاش الفكري وارتباط الإسلام والمسلمين بالإرهاب مع التأكيد الشديد على منع انتشار العقيدة الإسلامية للضرورات الأمنية وذلك عبر ضبط تعليم المسلمين ومراقبة أماكن عبادتهم وصلواتهم الجماعية.

كيف نشأت الظاهرة الجديدة «لرُهاب الإسلام» (الإسلاموفوبيا)؟

إن مصطلح Islamophobia هو لفظة مثيرة للجدل مستحدثة منذ عهد قريب يمكن تعريفها كظاهرة تحامل ضد



المسلمين أو شيطنتهم، بمعنى إظهارهم بمظهر الشياطين. وتتجلى هذه الظاهرة بشكل عام بالسلوك والتصرفات السلبية وأعمال العنف والمضايقات والتمييز وتنميط المسلمين، وخصوصاً الحد من شأنهم إعلامياً. وفي الحقيقة يعود تاريخ مصطلح «الإسلاموفوبيا» (رُهاب الإسلام أو معاداة الإسلام أو التخوف من الإسلام) إلى أواخر الثمانينيات أو أوائل التسعينيات من القرن العشرين مع أن استخدامه قد ازداد انتشاراً بعد هجمات الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١.

يشير عدد من الباحثين الاجتماعيين والمحللين الثقافيين إلى أنه حدث انتقال خلال التسعينيات في أشكال التحامل والعدائية من التحامل المبني على العنصرية إلى التمييز المرتكز على الثقافة والدين.

وقد أشار الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان في كلمة ألقاها في ندوة حول «مواجهة رُهاب الإسلام: التثقيف من أجل التسامح والتفاهم» قائلاً: «عندما تدخل كلمة جديدة في اللغة، فإنها غالبا ما تكون نتاج تقدم علمي أو بدعة مضللة. ولكن عندما يضطر العالم إلى صياغة مصطلح

جديد للتعبير عن تعصب أعمى يتزايد انتشاره، فإن ذلك يكون تطوراً مؤسفاً ومقلقاً، وهذا ما ينطبق على المصطلح الانكليزي Islamophobia «إسلاموفوبيا»، أي رُهاب الإسلام أو التعصب ضد الإسلام أو معاداة الإسلام. ويبدو بأن هذا المصطلح قد ظهر في أواخر عقد الثمانينيات أو أوائل عقد التسعينيات من القرن العشرين. غير أن الظاهرة التي يعبر عنها هذا المصطلح تعود إلى قرون مضت. وقد أدت تراكمات التاريخ والآثار المترتبة على ما وقع مؤخراً من أحداث إلى جعل العديد من المسلمين في شتى أرجاء العالم يشعرون اليوم بأنهم مضطهدون ومُساء فهمهم، كما يشعرون بالقلق من بخس حقوقهم، بل وبالخوف على سلامتهم الجسدية.[٢]

وأكد عنان على أن «رُهاب الإسلام» هو قضية شخصية ذات أثر عميق على المسلمين، وهو أمر بالغ الأهمية لأي شخص متمسك بالقيم العامة، كما أنها مسألة لها آثارها على الوئام والسلام الدوليين. وينبغي ألا نقلل من شأن الاستياء والإحساس بالظلم الذي يشعر به أبناء أحد أعظم أديان وثقافات وحضارات العالم. ويتعين علينا إعطاء أولويتنا العليا لإعادة الثقة بين الناس من مختلف الأديان والثقافات. فإن لم نفعل، فسيستمر التمييز يشوّه حياة العديد من الأبرياء، وقد يؤدي انعدام الثقة إلى إعاقة تقدمنا على طريق إنجاز برنامجنا الدولي الطموح لتحقيق السلام والأمن والتنمية.

إن نظرة صادقة إلى ظاهرة «رُهاب الإسلام» يجب أن تقرّ أيضاً بسياق تلك السياسة: ما هي الأسباب الحقيقية وراء تزايد (الإسلاموفوبيا)؟ لابدّ من ذكر خمس قضايا مهمة كانت خلف تصاعد تلك الظاهرة:

١- الصراعات التي لم تتم تسويتها في الشرق الأوسط (فلسطين والعراق ولبنان والسودان والصومال ...).

٢- نشوء الإسلام السياسي وجذوره في الأوضاع الاجتماعية - السياسية في الدول الإسلامية.

٣- العولمة بما تحمله من مضامين تحت ستار حرية التعبير عن الرأي.

٤- «المحافظون الجدد» والسياسة الأمريكية الخارجية.

٥- ازدياد أعداد المسلمين في أوروبة والولايات المتحدة.

أولاً) هيمنة الغرب والصراعات التي لم تتم تسويتها في الشرق الأوسط

إن الشعب الفلسطيني وغيره من أهالي الأراضي العربية المحتلة قد أصبحوا لمدة

تزيد على نصف قرن ضحايا ظلم فظيع وانتهاكات لحقوق الإنسان، ولعل تفاقم الأوضاع في الأراضي الفلسطينية المحتلة جاء نتيجة تزايد الاعتداءات العنصرية التي ترتكبها قوى الاحتلال من قتل وإيذاء ضد السكان المدنيين. كما زهقت أرواح آلاف المسلمين نتيجة الحروب الأمريكية في العراق وأفغانستان وفلسطين، ناهيك عن قتل آلاف المسلمين الأبرياء أو زجّهم في السجون منذ «نهاية» تلك الحروب. إن «الديمقراطية» و«الحرية» المزعومتين قد حُرم منهما شعبي العراق وأفغانستان في حين أن «الحرب ضد الإرهاب» عملية تهدف إلى تشتيت الانتباه وليست سوى توسيع لمفهوم العولمة التي يغذيها التعصب ضد المسلمين من أجل شن الحروب والسيطرة على الموارد الحيوية الموجودة في العالم الإسلامي. ومع تدمير العراق واحتلاله من جانب القوات الأمريكية، فإننا نشهد المزيد من سوء تمثيل الإسلام والمسلمين. فالمسلمون المعارضون لهذه الأيديولوجية الإمبريالية يجري تصويرهم على أنهم «إرهابيين»، بينما يستمر الإسلام بالتقلص وفقاً لهذه الأيديولوجية الغربية.[3]

يعتقد المسلمون الواعون سياسياً بأن جميع المسلمين قد أصبحوا «فلسطينيين» محتملين، بمعنى أنهم باتوا غرباء على أرضهم بحيث يمكن مصادرة أملاكهم وتحقيرهم دون أن يترتب على ذلك أية عقوبات، وبأن عدالة قضاياهم ستقابل دوماً بالرفض من جانب الغرب، وخصوصاً الولايات المتحدة، على اعتبارها قضايا تعصب غير منطقية[4]. ولعل احتلال العراق قد أمعن في شحن المسلمين ضد الولايات المتحدة بما أنهم اكتشفوا نواياها على أنها ذريعة للسيطرة على الثروات النفطية في الشرق الأوسط من جهة، ولتعزيز الهيمنة الإسرائيلية في المنطقة من جهة ثانية.

ثانياً) نشوء الإسلام السياسي وجذوره في الأوضاع الاجتماعية - السياسية في الدول الإسلامية

إن الإسلام السياسي ظاهرة حديثة تمتد جذورها في الأوضاع الاجتماعية - السياسية في الدول الإسلامية إلى القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي نتاج تفاعل الشعوب الإسلامية عسكرياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً وفكرياً مع الغرب عبر القرنين الماضيين. وبما أن الولايات المتحدة تتزعم الغرب، فإن حسّ الغضب الإسلامي عادة ما يأخذ شكل معاداة «الأمريكانية». وبالنسبة لمعظم المسلمين فإن هذا البغض إزاء أمريكا لا يستند على معارضة القيم الأمريكية وإنما يعبّر عن الاعتراض على

جوانب السياسة الأمريكية الخارجية، وخصوصاً فيما يتعلق بالشرق الأوسط.

وقد نوّه الباحث محمد أيوب[5] في مقالة كتبها عن الإسلام السياسي بأن الغرب لا يتصور الإسلام السياسي كحالة استثنائية لمجرد استعمال الدين لأغراض سياسية تهدف إلى خلق الهوية القومية أو تحويل المجتمع، وإنما، وفقاً للتصورات الغربية، يشكل هذا الإسلام السياسي مصدر لأنه من الممكن استعماله كأداة يتحدى بواسطتها – وأحياناً بوسائل العنف – هيمنة الغرب المستمرة على العالم. وهذا هو البعد في الإسلام السياسي الذي يجعله يبدو مصدر تهديد بالنسبة للقوى المهيمنة في النظام الدولي.

لكن هذا التصور الغربي لا ينفي الحقيقة بأن الإسلام السياسي هو ظاهرة متعددة الأوجه وبأنه في معظم الأحوال يتبع سياقات معينة تحددها حدود الدول الفردية. إن الغالبية العظمى من نشاطات الإسلاميين السياسية تجري ممارستها عبر وسائل سلمية وضمن حدود دستورية، حتى في حال عدم تعاطف بعض الحكومات مع قضايا هؤلاء الإسلاميين. أما النشاطات المتطرفة التي تتخطى حدود القومية، بما فيها الأعمال الإرهابية، فهي حالة استثنائية ولا تشكل القاعدة العامة عندما يتعلق الأمر بالقيام بنشاط سياسي باسم الإسلام.

إن الثورة الإيرانية عام ١٩٧١ كانت من أكثر الأحداث محورية في تطور الإسلام السياسي المعاصر. وقد حقق الإيرانيون بعض النجاح، وخصوصاً بين الفلسطينيين، لكن الأثر الحقيقي لتلك الثورة كان أثراً غير مباشر حين أقنعت غيرها من الثوريين المسلمين بأنهم قادرون على تحقيق حلمهم في تأسيس دولة إسلامية.

ثالثاً) العولمة بما تحمله من مضامين تحت ستار حرية التعبير عن الرأي

مع وجود الإعلام الذي يتخطى حدود القومية، فضلاً عن قوى العولمة، لن نتمكن بعد الآن من التفكير بذهن صاف على المستوى المحلي. لذا ينبغي دراسة ما تنطوي عليه العولمة من مضامين على المستوى الدولي. وتحت ستار حرية التعبير عن الرأي، فقد ازدادت حدّة «رُهاب الإسلام»، لاسيما بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ في الولايات المتحدة و ٧ تموز ٢٠٠٥ في بريطانيا. لكن ينبغي التنويه في هذا الصدد إلى أن الغالبية العظمى من المسلمين ليسوا «متشددين» ولا يؤمنون بالعنف، كما يرحب معظم المسلمين المعتدلين بالنقاش والحوار الفكري. إن الاحتجاجات التي ظهرت في سائر أنحاء

العالم جرّاء نشر الرســوم الكاريكاتورية التي طالت نبينا محمد (صـلى الله عليه وسلم) قد وصفها العديد من النقاد الليبراليين على أنها «ردود فعل مبالغ بها». لكن هذه الرسوم الكاريكاتورية المسيئة إنما تجسد بكل وضوح النمو المتصاعد «لرُهاب الإسلام» أو التخوف من الإســلام ومعاداته. وفي بعض الأحوال – كمـا هو الحال في تسـييس الدين – فإن هذا الأمر يشــكل خطوة لبعض المتشددين في مساعيهم الرامية إلى تحقيق مصالحهم الشخصـية نحو كسب السـلطة والنفوذ في مجال السياسة.

لقد أظهرت قضية الرسوم الكاريكاتورية نزعة مضـللة لإبــراز التناقض بين احترام الأديــان وحريــة التعبير عن الـرأي، وهذا بالطبع ليس بالشيء الصحيح. فالبنود ذات الصـلة الواردة في المعاهــدة الدولية حول الحقوق المدنية والسياسـية واتفاقية إلغاء أشــكال التمييز العنصري كافة إضافة إلى جملة مــن الاتفاقيات الإقليميــة بما فيها الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنســان والحريات الأساسـية تشير جميعها بمنتهى الوضــوح إلى أن حق حرية التعبير ليس حقاً مطلقــاً وبأنه خاضــع لقيود ومســؤوليات وواجبات معينــة ضرورية لاحترام حقوق أو ســمعة الآخرين، وبأن حريــة التعبير ينبغي عدم استعمالها في إثارة الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية. في الحقيقة إن حقوق حرية التعبير عن الرأي واحترام الأديان تعدّ مكملة وليست مناقضة.[٦]

رابعاً) «المحافظون الجـدد» والسياسة الأمريكية الخارجية

إن تيــار «المحافظــين الجــدد» حركة سياســية يُعتقد بأنها ظهرت – في الولايات المتحدة بشكل رئيسي – في ستينيات القرن العشريــن وتعــززت في عقد الســبعينيات. إن رجــال السياســة وغيرهم مــن المحللين السياســيين ورجال الصحافة التابعين لتيار المحافظين الجدد قد نُســب إليهم (أو كانوا موضــع اللوم) الأثر الكبير على السياســة الأمريكيــة الخارجيــة. فالمســاندة القوية للديمقراطيات تأسست على الاعتقاد بأنها ستحدّ – على المدى البعيد – من التشدد الذي يشكل الأرضية الخصبة التي تفرز الإرهاب الإسلامي ... كما يعتقد المحافظون الجدد بأن نقص التثقيف العلماني العام في أنظمة الحكــم الفردية إنما يعزز مــن الراديكالية والتشــدد. وبالتالي فــإن المحافظين الجدد يؤيدون نشــر الديمقراطية في مناطق العالم التي لم تنتشر فيها الديمقراطية بعد، وعلى وجه الخصوص في الشرق الأوسط والصين وكوريا الشمالية.

إن دور المحافظين الجدد في دفع واشنطن إلى محاربة العراق والحرب ضد الإرهاب قد ظهر جلياً في مطبوعات هؤلاء المحافظين الجدد وفي تاريخ تيارهم السياسي وشبكاتهم وتحالفاتهم الاستراتيجية علاوة على النتائج الخطيرة لسياستهم وحنكتهم السياسية ضمن الكونغرس، إضافة إلى براعتهم البيروقراطية داخل الإدارة الأمريكية وعلاقاتهم الوثيقة بالتيار الإعلامي السائد وخصوصاً بعض المنافذ الإعلامية التي تلهفت لتدوير أفكار المحافظين الجدد، والتأكيد على تحالفهم القديم مع اليمين المسيحي من أجل خلق «حجرة صدى» نجحت في تحفيز النقاش على المستوى العام بعد هجمات ١١ أيلول لبحث التهديدات العراقية المزعومة وضرورة شن الحرب على العراق.[٧]

لكن الأمر المهم يكمن في تحديد المدى الذي يبرهن على أن تيار المحافظين الجدد إنما هو حركة يهودية - مدى هيمنة اليهود على هذه الحركة باعتبارهم المقوم الأهم في نجاحها. وبالنسبة للمحافظين الجدد، فإن الدليل المهم يكمن في إظهار صلاتهم الوثيقة بإسرائيل وخصوصاً حزب الليكود.[٨]

إن الجيل الأول من المحافظين الجدد، بمن فيهم أعضاء مجلس الشيوخ (هنري جاكسون) و(إيرفنغ كريستول) و(نورمان بودوريتز) كانوا من الليبراليين السابقين الذين اعتقدوا بأنه ينبغي على أمريكا مقاومة الشيوعية ومحاربتها، واتهموا زملاءهم اليساريين بالليونة وزعموا بأن بقاء أمريكا ومصير العالم الحرّ يتطلب القوة لا المساومة. أما أبناء الجيل الثاني من المحافظين الجدد، بمن فيهم (روبرت كايغان) و(ويليام كريستول) و(بول وولفويتز)، فقد استمروا بالإيمان بالاستثنائية الأمريكية وفضائل استعمال القوة لكنهم أضافوا إليها ملاحظة مثالية: يجب ألا تقتصر جهود أمريكا على محاربة الشر وإنما العمل أيضاً على نشر وتعزيز الديمقراطية في جميع أنحاء العالم. لقد أراد الجيل الثاني من المحافظين الجدد أن تقوم أمريكا بممارسة «سياسة الهيمنة العالمية الخيّرة»، معتقدين أن كل ما هو جيد لأمريكا، فهو جيد حتماً لباقي العالم.[٩]

كان من الطبيعي لارتباط المحافظين الجدد باليمين الإسرائيلي أن يحمل معه سلسلة كاملة من الافتراضات حول الشرق الأوسط والإرهاب والعرب والفلسطينيين والإسلام، وكيف ينبغي على أمريكا إدارة سياستها الشرق أوسطية. وقد أشار المحافظون الجدد الذين اتبعوا المستعرب (برنارد لويس) المؤيد لإسرائيل بأن العالم العربي يجب أن يلوم ذاته فقط نتيجة

التخلف الحاصل فيه، زاعمين بأن الصراع الإسرائيلي – الفلسطيني قد برز إلى الساحة كمبرر نتيجة الثقافة العربية التي أمست في طور السبات، وأن الفلسطينيين فقدوا المساندة المعنوية بسبب لجوئهم إلى الإرهاب. لذا ينبغي على أمريكا أن تكف عن استرضاء الفلسطينيين و«تفرض» بدلاً من ذلك «السلام الأمريكي» على المنطقة. فالعرب الذين لا يقدّرون سوى القوة، لابدّ أن يتساوقوا مع هذه السياسة.[10]

لكن الشيء المهم هو أن الشرق الأوسط معقد جداً من كل النواحي أكثر مما اعتقد المحافظون الجدد. فالفوضى الحاصلة في العراق وصراع إسرائيل مع الفلسطينيين يثبت بأن تحول الإرهاب إلى شر مطلق وتوجيه السياسة الخارجية للقضاء على هذا الإرهاب بصرف النظر عن المظالم أو السياق التاريخي الناجم عن ذلك إنما يُعتبر انهزاماً ذاتياً. فكل من درس الإرهاب يعرف بأن الذين لا حول لهم ولا قوة يتحولون إلى الإرهاب.[11]

ما هو اعتقاد المحافظين الجدد؟

يعتقد المحافظون الجدد[12] بأن الولايات المتحدة يجب ألا تتوانى عن استعمال قوتها التي لا منافس لها من أجل نشر مبادئها في جميع أنحاء العالم:

• يعتقد المحافظون الجدد أن التهديدات الحديثة التي تواجهها الولايات المتحدة لا يمكن احتواءها بشكل مطمئن بعد الآن، لذا ينبغي منعها وتنفيذ ذلك في بعض الأحيان من خلال العمل العسكري الوقائي.

• يشترك معظم المحافظين الجدد بدعمهم الراسخ لإسرائيل التي يرونها بالغة الأهمية بالنسبة للاكتفاء الأمريكي العسكري في منطقة مؤججة بالصراع والتوتر. كما يعدّون إسرائيل قاعدة أمامية للديمقراطية في منطقة تحكمها الانقلابات والصراع حول السلطة ويعتقدون أيضاً بأن أنظمة حكم الفرد المطلق والدول الخاضعة لحكم رجال الدين قد فسحت المجال أمام معادلة «الأمريكانية» في الشرق الأوسط.

• تبين الحملات التي شُنت بعد أحداث ١١ أيلول ضد أنظمة الحكم في أفغانستان والعراق أن المحافظين الجدد لا يتورعون عن إجبار تلك الأنظمة على التغيير وإعادة تشكيل الدول المعادية بما يناسب الولايات المتحدة.

• يعتقد المحافظون الجدد بأنه ينبغي على الولايات المتحدة القيام بكل ما يلزم للحدّ من الإرهاب المدعوم من الدولة.

• يتصور المحافظون الجدد إيجاد عالم تكون فيه الولايات المتحدة قوة عظمى

لايمكن تحديها وأن تكون منيعة ضد الأخطار والتهديدات. كما يعتقدون بأن الولايات المتحدة مسؤولة عن التصرف «كقوة خيّرة مهيمنة على العالم» كي تساعد على تأسيس حكومات ديمقراطية وليبرالية اقتصادياً بدلاً من «الدول الضعيفة» أو أنظمة الحكم المستبدة التي يعتقدون بأنها تشكل مصدر تهديد للولايات المتحدة أو مصالحها.

• ينطوي عالم أحلام المحافظين الجدد على دمقرطة الشرق الأوسط بأكمله إيماناً منهم بأن ذلك كفيل لإزالة الأرض الخصبة التي تفرز الإرهابيين، معتقدين بأن هذا لا يشكل الطريقة الأفضل للولايات المتحدة فحسب، وإنما للعالم أجمع. ووفقاً لرأي المحافظين الجدد، لا يمكن للعالم أن يحقق السلام إلا من خلال قيادة أمريكية قوية ترفدها قوة موثوقة وليس عن طريق معاهدات ضعيفة لا تحظى باحترام الطغاة.

في مقالة كتبها (ديفيد براينز)[١٣] حملت عنوان «تيار المحافظين الجدد والإسلام والأيديولوجية: الحرب الثقافية الحقيقية»، انتقد فيها بعض المحافظين الجدد الذين يتحدثون عن الصراع والحرب بين العالمين المسيحي والإسلامي، حيث ينادي هؤلاء بالعودة إلى صنع القرار المستند على القيم في المجتمع الأمريكي بما أن هذه القيم لها جذور راسخة في صلب التقاليد الدينية. وفي الوقت الذي يؤكدون فيه على الصراع الثقافي مع الليبراليين وأصحاب الفكر الإنساني داخل الحضارة الغربية، فإنهم يعملون على نشر وتعزيز المعارضة القوية لجميع الأساليب الثقافية غير الغربية في الخارج.

أما (كيركباتريك)[١٤] انتقدت المحافظين الجدد وأثرهم على السياسة الأمريكية الخارجية في مقالتها «الديكتاتورية والمعايير المزدوجة» التي شكلت هجوماً شرساً على السياسة الأمريكية الخارجية ومحاولاتها «فرض التحرر والتحول إلى الديمقراطية» على البلدان الأخرى. وسخرت (كيركباتريك) من «الاعتقاد باحتمال دمقرطة الحكومات في أي وقت وفي أي مكان وفي ظل أية ظروف» مشيرة إلى أن الديمقراطية تستند على «أوضاع اجتماعية وثقافية واقتصادية مركبة ومعقدة»، وعبّرت عن اعتقادها بأن هكذا تغيير يستغرق عقوداً إن لم يكن قروناً من الزمن.

خامساً) ازدياد أعداد المسلمين في أوروبا والولايات المتحدة

يُعدّ الإسلام من أسرع الأديان نمواً في أوروبة (٨٩ مليون مسلم) وما يرافقه من

هجرة المسلمين إلى أوروبة وارتفاع معدل الولادات بينهم، ما يؤدي إلى زيادة سريعة بين السكان المسلمين (راجع تعداد المسلمين في دول أوروبية مختلفة).[15]

هناك جدل دائر في الولايات المتحدة حول الحجم الحقيقي للسكان المسلمين فيها. فقد قدمت مؤسسات ومنظمات عديدة تقديرات متفاوتة جداً حول أعداد المسلمين الذين يعيشون في الولايات المتحدة – تقدّر الموسوعة البريطانية وجود ٤.٧ مليون مسلم عام ٢٠٠٥، أي بمعدل ١.٥٪ من تعداد السكان.

يواجه المسلمون في أوروبة والولايات المتحدة تصاعداً ملحوظاً في ظاهرة «رُهاب الإسلام» التي تتراوح من اعتداءات العنف إلى التمييز في التعليم والسكن والوظائف[17]. ففي عام ٢٠٠٤ نشر الاتحاد الأوروبي تقريراً عن «المسلمين في الاتحاد الأوروبي – التمييز ومعاداة الإسلام»، واستشهد التقرير بمئات حالات العنف التي تمَّ الإبلاغ عنها أو غيرها من التهديدات ضد المسلمين، بما في ذلك التخريب المتعمد للمساجد والمراكز الإسلامية والإساءة إلى النساء المحجبات، إضافة إلى الاعتداءات الجسدية المرتكبة بحق المسلمين.

ويشير تقرير آخر نشره مركز المراقبة الأوروبي للعنصرية والتعصب ضد الأجانب[18] إلى أنه تم توثيق طيف واسع من الإساءات المرتكبة ضد المسلمين عبر دول الاتحاد الأوروبي. ويشير التقرير إلى أن المسلمين يواجهون عنصرية متصاعدة تتراوح بين العنف والتمييز في السكن والتوظيف. ويضم تقرير هذا المركز قوائم بمئات الحالات التي تم الإبلاغ عنها حول العنف أو التهديدات التي طالت المسلمين عبر القارة الأوروبية. وتشتمل هذه الحوادث على الاعتداءات على المساجد والإساءات الشفهية الموجهة ضد النساء المحجبات وغير ذلك من أشكال التمييز. ويشير التقرير إلى صعوبة فهم ما يحدث فهماً كاملاً لأن بعض الدول فقط تقوم بجمع المعلومات المتعلقة بجرائم الكراهية ذات الدوافع الدينية. ويفيد التقرير بأن انكلترا هي الدولة الوحيدة بين الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي التي تنشر حالياً إحصائيات حول جرائم الكراهية ضد المسلمين.

وعلى نحو مماثل، أفاد مجلس العلاقات الأمريكية – الإسلامية، الذي يُعدّ أضخم مجموعة تعنى بالحقوق المدنية للأمريكيين المسلمين، بوقوع ١٥٢٢ حادثة تتعلق بانتهاك حقوق الإنسان ضد المسلمين في ٢٠٠٦، أي بزيادة قدرها ٤٩٪ عن عام ٢٠٠٣ بالنسبة

لحالات المضايقات والعنف والمعاملة التمييزية، وهو أعلى رقم في حالات انتهاك حقوق الإنسان التي أبلغ عنها المسلمون. وقد استلم المجلس ١٤١ تقرير عن جرائم كراهية واقعية ومحتملة معادية للمسلمين، أي بزيادة ٥٢٪ عن عام ٢٠٠٣. وأفاد (ديفيد كول)، أستاذ القانون وخبير الحريات المدنية في جامعة جورج تاون، بقوله «لقد جرى اعتقال الآلاف في هذا البحث الأعمى عن الإرهابيين دون وجود أي دليل حقيقي عن أعمال الإرهاب».

استنتاجات

هناك حاجة ماسة إلى اعتماد استراتيجية لمكافحة معاداة الإسلام أو «رُهاب الإسلام» (الإسلاموفوبيا) تستند إلى معالجة الأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة. فالمسلمون والعرب يعانون من التمييز في الغرب، لكن حجم المشكلة يظل بعيداً عن الأنظار بسبب الافتقار إلى الآلية اللازمة لمراقبة العنصرية في العديد من الدول. وهناك حاجة أيضاً إلى معالجة «رُهاب الإسلام» من خلال التعليم وبرامج التوعية العامة والقيادة السياسية والحوار بين المجتمعات المحلية والسياسات والتشريع وتحريم التمييز الديني قانونياً. ويجب أن تركز هذه الاستراتيجية على مايلي:

١) الاستجابة المؤسساتية لإزالة التمييز العنصري عن طريق الالتزام بالمعايير القانونية الدولية والإقليمية ضد التمييز العنصري والديني.

٢) برامج تثقيفية ومعلومات عامة تهدف إلى نشر التسامح واحترام الفروق بين الناس وذلك عن طريق وسائل تعتمد لغات وثقافات متعددة.

٣) تأسيس الآليات اللازمة لمراقبة تنميط العرب والمسلمين وغيره من التعابير المعادية للعرب و«رُهاب الإسلام» واتخاذ إجراءات فعالة لمنع ظهور الحركات المرتكزة على العنصرية والأفكار التمييزية المتعلقة بهذه المجتمعات المحلية.

٤) تطوير خطط عمل وطنية لمكافحة العنصرية وتحديد أهدافها بكل وضوح، كما ينبغي أن تتصف جميع الإجراءات المتعلقة بذلك بالشفافية.

٥) تشجيع الهيئات المرتبطة باتفاقيات الأمم المتحدة لمراقبة تنفيذ الاتفاقيات الرئيسية السبع حول حقوق الإنسان من أجل تنسيق أعمال تلك الهيئات نحو إحداث مقاربة متساوقة ومتكاملة ومنظمة تهدف إلى حماية حقوق جميع الأشخاص.

الهوامش:

(١) مقـرر الأمم المتحدة الخاص (دودو ديان) في تقريره رقم E.CN.٤٢٠٠٦١٧ تحت عنوان «وضع المسلمين والعرب في مناطق مختلفة من العالم». الأمم المتحدة ٢٠٠٦.

(٢) بيـان الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان – مكتب الناطق باسم الأمم المتحدة – نيويورك، ٧كانون الأول ٢٠٠٤. كلمة كوفي عنان أمام ندوة دائرة المعلومات العامة التابعة للأمم المتحدة تحت عنوان «مواجهة رُهاب الإسلام: التثقيف من أجل التسامح والتفاهم».

(٣) «وصف المسلمين» بقلم غالي حسن، ١٧ تموز ٢٠٠٤، countercurrents.org

(٤) محمـد أيـوب، مقالة بعنوان «الإسلام السياسي: الصورة والواقـع»، المجلد ٢١ العدد ٣، خريف عام ٢٠٠٤، مجلة السياسة العالمية.

(٥) محمـد أيـوب، مقالة بعنوان «الإسلام السياسي: الصورة والواقـع»، المجلد ٢١ العدد ٣، خريف عام ٢٠٠٤، مجلة السياسة العالمية.

(٦) بيـان بالأصالـة عن منظمة المؤتمر الإسلامي صادر عن (تهمينة جانجوا)، معاونة ممثل باكستـان الدائم في الجلسة الأولى لمجلس حقوق الإنسان تحت بند جدول الأعمال «تنفيذ قرار الجمعية العمومية A٦٠٢٥١»، مجلس حقوق الإنسان، جينيف، ٢٦ حزيران ٢٠٠٦.

(٧) Neoconservative (المحافظون الجدد)، ويكيبيديا الموسوعة الحرة
<http:en.wikipedia.orgwikiNeoconservative>

(٨)<http:en.wikipedia. orgwikiNeoconservative>

(٩) المرجع السابق ذاته.

(١٠) The Neoconservative RIP بقلم (غاري كاميا) <http:www.salon.comop
inionkamiya٢٠٠٦١١١٤neoconsindexnp.html>

(١١) وداعاً للمحافظين الجدد <http:www.whereistheoutrage.networdpress٢٠
٠٦١١١٥goodbye-neocons>

(١٢) المحافظون الجدد ١٠١، الرد على بعض الأسئلة الرئيسية، «ماذا يعتقد المحافظون الجدد»
<http:www.csmonitor.com>

(١٣) (ديفيد برايتز)، «تيار المحافظين الجدد والإسلام والإيديولوجية: الحرب الثقافية الحقيقية»، ٢٠٠٤.

(١٤) (ج. كيركباتريك)، «الديكتاتورية والمعايير المزدوجة: العقلانية والسببية في السياسة»، نيويورك (Simon and Schuster، ١٩٨٢).

(١٥) المسلمون في أوروبا، الإسلام في أوروبا، «دليل الدول» <http:news.bbc.stm.co.uk٢hieurope٤٣٨٥٧٦٨>

تعداد السكان المسلمين حسب البلدان: ألبانيا (٢،٢ مليون، أي ٧٠٪ من تعداد السكان)؛ النمسا (٣٣٩٠٠٠ أي ٤،١٪ من السكان)؛ بلجيكا (٠،٤ مليون، أي ٤٪ من تعداد السكان)؛ البوسنة (١،٥ مليون، أي ٤٠٪ من تعداد السكان)؛ الدانمرك (٢٧٠٠٠٠، أي ٥٪ من السكان)؛ فرنسا (٦ مليون، أي ٩٪ من تعداد السكان)؛ ألمانيا (٣ مليون، أي ٣،٦٪ من السكان)؛ إيطاليا (٨٢٥٠٠٠، أي ١،٤٪ من السكان)؛ مقدونيا (٦٣٠٠٠٠، أي ٣٠٪ من السكان)؛ هولندة (٩٤٥٠٠٠، أي ٥،٨٪ من السكان)؛ الصرب ومونتنيغرو (٤٠٥٠٠٠، أي ٥٪ من السكان)؛ كوسوفو (حوالي ١،٨ مليون، أي ٩٠٪ من السكان)؛ إسبانيا (مليون، أي ٢،٣٪ من السكان)؛ السويد (٣٠٠٠٠٠ أي ٣٪ من السكان)؛ سويسرا (٣١٠٨٠٠، أي ٤،٢٪ من السكان)؛ تركيا (٦٨ مليون، أي ٩٩٪ من السكان)؛ انكلترا (١،٦ مليون، أي ٢،٨٪ من السكان).

(١٦) الكتاب السنوي ٢٠٠٥ - الموسوعة البريطانية.

(١٧) المسلمون في الاتحاد الأوروبي - التمييز ورُهاب الإسلام، (الاتحاد الأوروبي ٢٠٠٤).

(١٨) مركز المراقبة الأوروبي للعنصرية والتعصب ضد الأجانب (EUMC).

آفاق المعرفة

التاريخ عندما.. يضحك

عبدو محمد *

عودتنا كتب التاريخ أن تسرد علينا أخبار الملوك والأمراء ونزاعاتهم الدموية حيثما ساروا وأينما توقفوا، ولكن التاريخ ليس أخبار ملوك وأمراء فحسب، إنه يحوي بين طياته أخبار أناس ظرفاء كانت لهم أدوارهم المفرحة في الحياة حيثما ساروا وأينما حلوا، وقسم كبير من هؤلاء كانوا من الشعراء والأدباء، وكانت لهم مُلَحٌ ونوادر وطرائف، وهؤلاء وجدوا في كل العصور والأزمنة، وكانوا معظمهم قريبين من الملوك والأمراء كأنما ليخففوا من غلوائهم ومن المآسي التي يسببونها للناس، ومنهم من كان يبتعد عن الملوك

* أديب وقاص سوري

العمل الفني، الفنان دلدار فلمز

بل والناس كافة، وذلك لما خبروه أو ذاقوه من مرارات مخالطة الناس أو التقرب من الملوك، ونجد هذه الفئة من الناس والأدباء والشعراء منهم بخاصة، يمدحون أحياناً ويهجون في أحايين كثيرة، ونجد في هجائهم الكثير من المرارة من الناس والدهر، كما نجد الكثيرين منهم يقولون كلمتهم أو تعليقهم أمام الحاكم وفي مواجهته لا يحسبون حساباً لغضبه أو ردّة فعله التي قد تكون قاتلة، كما نجد الكثير من الحكام يتقبلون أقوالهم وتعليقاتهم تلك برضا ظاهري أو حقيقي.

وقد أردت في بحثي هذا سرد بعض الملح والنوادر والطرائف المسلّية والمواقف المضحكة، لأرسم بسمات على وجوه من يقرؤها أو يسمعها، وإن كنت لست واثقاً من نجاحي فيما أريد، وذلك لأن ما سأنقله يرسم صورة عن واقع لم يكن جميلاً في معظم الحالات، وكان واقعاً فيه من المرارة والتناقض الصارخ ما فيه، وهذا الذي دفع الشعراء والظرفاء والحكماء ليعبرّوا عنه بأقوال ومواقف ذهبت مثلاً، وها أنا أنقل لكم بعضها وقد اخترتها من أيام بعيدة، فهي تبعد عنا أكثر من ألف سنة، ولكنها لا تزال طازجة، وكأنها قيلت منذ عهد قريب.

وكمثال توضيحي أذكر لكم الحادثة التالية: «كان بشار بن برد جالساً عند حاجب المهدي، الخليفة العباسي المعروف، منتظراً الإذن للدخول مع غيره من المنتظرين، فدخل عليهم المعلّى بن طريف – أحد موالي الخليفة – وقال يخاطبهم: ما تقولون في قول الله تعالى

«وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ».

فسكت الجميع خوفاً من أن يقولوا ما لايعجب المولى، فهو لم يسأل سؤاله إلا لغاية يضمرها، ولكن الشاعر –وهو هنا بشّار– لم يستطع السكوت كغيره، ولم يأبه بما يضمره المولى، فقال: هو النحل الذي نعرفه.

فصاح المولى مستكراً مبيناً ما كان يخفيه من نفاق ورياء وتزلف: هيهات، هيهات يا أبا معاذ، النحل هنا هم بنو هاشم، وقوله تعالى «يخرج من بطونها شراب» هو العلم.

فلم يستطع الشاعر السكوت للمرة الثانية، وقال من فوره: فلا جعل الله لك طعاماً أو شراباً إلا مما يخرج من بطون بني هاشم فقد أوسعتنا غثاثة.

فوثب المولى وأمسك بخناق الشاعر وتصايحا، وسمع المهديّ الجلبة فدعا بهما وسألهما، فروى له الشاعر ما جرى، فقال الخليفة مخاطباً المولى: نعم، جعل الله طعامك وشرابك مما يخرج من بطون بني هاشم، فإنك باردٌ غثٌّ.



وقد وجدت على صفحات التاريخ وبين سطوره الكثير من المواقف التي عبر فيها رجال لم يستطيعوا السكوت في مواقف مماثلة، فقالوا أقوالاً بليغةً ذهبت مثلاً كما قلنا، وأعطتنا ولا تزال صورة عن العصر الذي عاشوا فيه، والذي كان كما يبدو مريراً، ويبدو أن المرارة مصاحبة للوجود البشري على الأرض، هذه المرارة التي جعلت الكثيرين من الحكماء والفلاسفة والبلغاء يفضلون اعتزال الناس وعدم مخالصتهم، ففي مخالطتهم الشرُّ والبلاء، وفي اعتزالهم الصفاء وراحة البال، هذا ما يَرِدُ على لسان الكثيرين ممن ذكرناهم، ونجده مسطوراً على صفحات التاريخ وكأنها خرجت من أفواه أصحابها منذ لحظات، ومن ذلك مثلاً ما قرأناه عن (ابن الأثير) المتوفى عام ١٢٣٢م، وهو الكاتب المعروف وصاحب كتاب الكامل في التاريخ، والذي كان قد تولى الوزارة وبعض الأعمال الحكومية المرموقة في الموصل وبغداد، وزيراً للملك القاهر حاكم الموصل وكان أحد أحفاد زنكي وأهداه كتابه «الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل»، وكان (ابن الأثير) قد ولد بجزيرة ابن عمرو ثم سار إلى الموصل ومنها إلى بغداد فبلاد الشام حيث زار حلب ودمشق وبيت المقدس، ثم عاد إلى الموصل وانصرف إلى العلم والتأليف، وحدث أن أصيب (ابن الأثير) بمرض أقعده فلم يعد يستطيع تحريك يديه ورجليه، ولذلك ظلَّ طريح الفراش يخدمه خادم، ويملي ما يريد كتابته على كاتب يكتب له بأجرة، وكان يعيش من أملاكه التي كانت تكفيه وتزيد، وهكذا ظلَّ الرجل طريح الفراش ثلاث سنوات معتزلاً الناس، إلى أن جاءه يوماً رجلٌ من

بلاد المغـرب، وعرض عليه أن يعالجه حتى يشـفى، وأنه لا يريد منـه أجرة لعلاجه إلا بعد شفائه، فقبل (ابن الأثير) العرض، وبدأ المغربـيّ بمعالجتـه بأخـلاط ومراهم كان يستخلصها من أعشاب يختارها، وما هي إلا أيام بدأ بعدها المريض يحرك يديه ورجليه، وراح يتحسّـن يوماً بعد يـوم، ولما عرف أنه سيشـفى تماماً، اسـتدعى خادمه وقال له: ادفع للمغربيّ ما يرضيه، واصرفه.

فقـال الخادم متعجّبـاً: ولكنك لا تزال بحاجة للعلاج يا مولاي!

فقال (ابن الأثير): لقد وجدت نفسي في عزلتي أكثر راحةً، وأطيب نفساً مما كنت في أيام مخالطتي الناس، ولا أريد أن أشفى كي لا أعود لمخالطتهم.

فـأيّ واقع مرير هذا الذي يفضّـل فيه المرض على الصـحة، واعتزال الناس على مخالطتهم، وما قول (المعتصـم بن صمادح) الذي كان ملكاً بمدينة (المريّة) وأعمالها من بلاد الأندلـس واحداً وأربعين سـنة، وكان كريماً حليماً ممدوح السـيرة، عالماً بالأخبار والأدب، شـاعراً مقرّباً للأدباء والشـعراء، ومع كل ما سبق، نسمعه يقول أشعاراً تنطق بالمرارة من الناس ومخالطة الناس، ونقتطف من أقواله الأبيات الشعرية التالية:

وزهّـدني في الناس معرفتي بهم
وطول اختباري صاحباً بعد صاحب
فـلم تـرني الأيـام خِـلاً تسرّني
مبـاديه، إلا سـاءني في العواقب
ولا صـرت أرجـوه لـدفـع مُلِمَّة
من الدهر إلا كان إحدى النوائب

وكـان علـى فراش الموت، حـين جاءته جيوش (يوسـف بن تاشفين) غازية، فقال جملته المشهورة:

«نغص علينا حتى الموت».

فهل بعد هذا من مرارة؟

وعوداً على بدء، أعود للمواقف الطريفة، والأقوال البليغة، والتي وقفها أو قالها رجال ظرفـاء أو بلغاء، أو حكماء، أو كل ذلك معاً، وذهبـت مثلاً يتمثلها الناس فيبتسـمون أو يضـحكون، تشفّياً أحياناً، وتسـلية أحياناً، وسـخرية أو تعزية نفس في أحايين أخرى، مما كانوا يعيشونه أو يرونه من واقع مرير، ومـن ثقلاء، أو ظلمـة، أو حمقى، وما أكثر هـؤلاء في كل زمان ومكان، ومما يورد تحت بنـد الثقلاء ما كان يقوله أحد الحكماء إذا رأى من يسـتثقله «رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ».

وكان (أبو هريرة) رضي الله عنه، يقول إذا اسـتثقل رجلاً «اللهم اغفـر له وارحنا منه».

ويروى أن محمد بن عبد الملك قال لجلسائه يوماً: يعرف حمق الرجل في أربع، لحيته، وشناعة كنيته، وإفراط شهوته، ونقش خاتمه.

فدخل عليه شيخ طويل العثنون، فقال لجلسائه: أما هذا فقد أتاكم بواحدة، فانظروا أين هو من الثلاث.

فقيل له: ما كنيتك؟

فقال: أبو الياقوت.

فقيل: ما نقش خاتمك؟

قال: «وتفقّد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد».

قيل: فأي الطعام تشتهي؟

قال: الخلنجبين.

ونعود للظرف والظرفاء الذين حفظ لنا التاريخ أفعالهم وأقوالهم، والتي ما زالت ترسم البسمات على الشفاه حين تسمع أو تقرأ، وقد اخترت أفعال وأقوال شخصيتين ظريفتين تعودان لأكثر من ألف عام، وبينهما فاصل زمني يقارب المئة عام، ولكننا إذا ما استعملنا العقل فيما سنسمعه منهما، سنرى أنهما ليسا ببعيدين عنا زمناً، هما ومن سيرد أسماؤهم في سياق النص في أزمان مختلفة.

وأول هذين الظريفين شاعر عاش في البصرة وكان معاصراً للمتنبي، وكان هذا الظريف قد أقرَّ له جميع من عاش معه وحوله في عصره أنه فرد البصرة وصدر أدبائها، وبدر ظرفائها في زمانه، والمرجوع إليه في لطائف الأدب وظرائفه طول أيامه، وهو محمد بن محمد أبو الحسن البصريّ، والذي عرف ب(ابن لنكك).

وكانت رياح (المتنبي) قد هبّت في أيامه وعلت مراتبه، وبعد صيته، وارتفعت مقادير (أبي رياش اليمامي) وسما نجمه، وكانا قد فازا بالمراتب والحظوظ دونه، وسعدا من الأدب بما شقي به، ولذا راح (أبو الحسن ابن لنكك) يتشفّى بذمّهما، ويسرد عيوبهما كلما سنحت له سانحة، وأكثر غضبه صبّه على (أبي رياش) لأن (المتنبي) كان غائباً عن البصرة معظم وقته، بينما كان (أبو رياش) مقيماً فيها معظم وقته، وكثيراً ما كانا يلتقيان في منتديات البصرة، أو على موائد كبارها وولاتها وحكامها.

وأكثر شعر (ابن لنكك) ظريف مليح، يأخذ بمجامع القلوب لخفّة روحها، وجلّها في شكوى الزمان وأهله، وهجاء شعراء عصره، ومنه فاحش بذيء، بل شديد الفحش، وقد أحجمنا عن ذكره لذلك. ومما جاء من شعره في شكوى الزمان وذمّ أهله، قوله:

يا زماناً ألبس الأحـ ... ـرار ذلاً ومهانة

لست عندي بزمان
إنما أنت زمانه
كيف نرجو منك خيراً
والعُلا فيك مهانة

وقوله أيضاً:

زمان رأينا فيه كل العجائب
وأصبحت الأذناب فوق الذوائب
لو أن على الأفلاك ما في نفوسنا
تهافتت الأفلاك من كل جانب

ومنه أيضاً:

مضى الأحرار وانقرضوا وبادوا
وخلفني الزمان على علوج
وقالوا قد لزمت البيت جداً
فقلت لفقد فائدة الخروج
لمن ألقى إذا أبصرت فيهم
قروداً راكبين على السروج

ونوقف السياق هنا لنقول إن هذا ما قاله شعراء كثر، معبّرين عن تناقضات صارخة كانوا يرونها ولا يفهمونها، وكانت سبباً لارتدادات كثيرة، ولتساؤلات أكثر لم يجدوا لها أجوبة، من ذلك مثلاً قول الشاعر:

كم عالم عالم أعيت مذاهبه
وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي جعل الأفهام حائرةً
وصيّر العالم النحرير زنديقا

ومنها أيضاً:

كم عالم يسكن بيتاً بالكري
وجاهل له قصورٌ وقرى
كلما قرأت قوله سبحانه
نحن قسمنا بينهم، زال المرا

ومن ذلك قول الإمام الشافعي رضي الله عنه:

كم من قويٍ قويٍ في تقلّبه
مهذّب الرأي عنه الرزق ينحرف
ومن ضعيفٍ ضعيف العقل مختلطٍ
كأنه من خليج البحر يغترف
هذا دليل على أن الإله له
سرٌّ خفيٌّ علينا ليس ينكشف

ونعود إلى ابن لنكك الذي ذم الزمان وشكاه كثيراً، وكان يعرف أن الشكوى هي من الناس، وأن الزمان لا ذنب له، فنراه يقول:

نعيب زماننا والعيب فينا
ولو نطق الزمان إذاً هجانا

ولذا صبَّ جام غضبه على الناس، فنسمعه يقول:

لا تخدعنّك اللحى ولا الصور
تسعة أعشار من تراهم بقرُ
تراهم كالسحاب منتشراً
وليس فيه لطالبٍ مطرُ
في شجر السرو منهم مثلٌ
له رواءٌ وماله ثمرُ

وقد اختار من الناس شخص أبي رياش كما أسلفنا وإن لم يسلم منه غيره أيضاً، وأبو رياش هذا كان حافظةً لأيام العرب، وأشعارها وأنسابها وأخبارها، مع فصاحةٍ وبيانٍ وإعرابٍ، ولكنه كان بخيلاً قليل المروءة، قليل التنظيف كثير التقشّف، شَرِهاً على الطعام، سيِّئ الأدب في الأكل وعلى الموائد، من ذلك مثلاً: دعاه أبو يوسف اليزيدي والي البصرة إلى مائدته يوماً، فلما أخذ في الأكل مدَّ يده إلى قطعة لحم كبيرة فانتهشها، ثم ردَّها إلى القصعة بعدما شبع، فكان الوالي بعد ذلك إذا حضر مائدته، أمر بأن يهيأ له طبق خاصٌّ به ليأكل عليه.

ومن ذلك أيضاً: دعاه الوزير المهلّبيُّ إلى طعامه، فبينما هو يأكل، مسح أنفه بمنديل الغمر، ثم أخذ زيتونة من قصعة فغمزها بعنف حتى طفرت نواتها فأصابت وجه الوزير، فتعجّب من سوء شرهه، واحتمله لكثرة علمه وأدبه.

وكان ابن لنكك يجد في أفعاله تلك، مادة هو في أشدِّ الحاجة إليها ليهاجمه، لأن أبي رياش كان مشهوراً مقدّراً أكثر منه، ولذا نسمعه يهجوه قائلاً فيه:

يطير إلى الطعام أبو رياشٍ
مبادرةً ولو وراه قبرُ
أصابعه من الحلواء صفرٌ
ولكن الأخادع منه حمرُ

ويقول فيه أيضاً:

أ أبا رياش يا قبيح المنظر
يا منكراً ينمى إلى منكرِ
تصحيف كنيتك التي كنيتها
في إست التي حملتك تسعة أشهرِ

وقال يهجوه حين ولّي عملاً حكومياً في البصرة:

قل للوضيع أبي رياش لا تَبُلْ
تِهْ كلَّ تيهك بالولاية والعمل
ما ازددت حين وليت إلا خِسّةً
كالكلب أنجس ما يكون إذا اغتسل

وقد هجا ابن لنكك غير أبي رياش كثيرين، منهم شاعر يكنّى بأبي الهيذام، وقد قال فيه شعراً فاحشاً لا نورده لفحشه، كما هجا شاعراً آخر كنيته الرّملي، وقال فيه شعراً فاحشاً أيضاً، وننتقي مما قاله في الرّملي ثلاثة أبيات هي الأقل بذاءة، قالها بعد مصالحة جرت بينهما، وهي:

حلف الرّمليُّ فيما أو
نصَّ عني وحكاهُ
يدّعي يوم اصطلحنا
أنني قبّلت فاهُ
لم أقبّل فاه ولكن
قبّلت نعلي قفاهُ

ويبدو أنه لم يسلم أحد من لسانه، حتى مدينته البصرة، إذ نسمعه يقول فيها:

ليس في البصرة حُرٌّ
لا وليس فيها جَوادُ
إنما البصرة أنشا
بُ نخلٍ وسَمادُ

وقال فيها أيضاً:

نحن بالبصرة في لو
نٍ من العيش ظريفِ
نحن ما هبَّتْ شمالٌ
بين جنات وريفِ
فإذا هبَّتْ جنوبٌ
فكأنا في كنيفِ

ونتوقف عن سرد أخبار ابن لنكك وأشعاره، ونأتي إلى ذكر رجل آخر عاش قبله بنحو مئة عام، وهو أبو عبد الله محمد بن القاسم الضرير مولى أبي جعفر المنصور المعروف بأبي العيناء، صاحب النوادر والشعر والأدب، والذي نشأ بالبصرة أيضاً، وبها طلب الحديث وكسب الأدب، وكان كما يروى عنه من أحفظ الناس وأفصحهم، وكان من ظرفاء العالم ذكياً سريع الجواب، وكانت أجوبته مفحمةً مسكتةً، ونورد فيما يلي بعضاً مما ذكرنا:

حضر يوماً مجلس بعض الوزراء، فذكر كرم البرامكة وما كانوا عليه من الجود، فقال الوزير لأبي العيناء، وكان بالغ في وصفهم وما كانوا عليه من الجود: قد أكثرت من ذكرهم ووصفك إياهم، وإنما هذا تصنيف الورّاقين وكذب المؤلفين.

فقال أبو العيناء من فوره: فلم لا يكذب الورّاقون عليك أيها الوزير؟

فسكت الوزير، وعجب الحاضرون من سرعة جوابه، وإقدامه على الوزير.

وشكا يوماً حاجته وسوء حاله إلى الوزير عبد الله بن سليمان بن وهب، فقال له الوزير: أليس قد كتبنا إلى إبراهيم بن المدبّر في أمرك؟

فقال أبو العيناء: نعم، قد كتبت إلى رجل قد قصّر من همّته طول الفقر، وذلّ الأسر، ومعاناة الدهر، فأخفق سعي وخابت طلبتي. وكان يقصد بذلّ الأسر وقوع ابن المدبّر أسيراً بين صاحب الزنج وحبسه عنده ثم هروبه من الحبس.

فقال الوزير: أنت اخترته.

فقال: وما عليَّ أيها الوزير في ذلك، وقد اختار موسى قومه سبعين رجلاً فما كان منهم رشيد، واختار النبيُّ محمد صلى الله عليه وسلّم عبد الله بن أبي سرح كاتباً للوحي، فرجع إلى المشركين مرتدّاً، واختار علي بن أبي طالب رضي الله عنه أبا موسى الأشعريّ حاكماً، فحكم عليه.

ودخل أبو العيناء يوماً على أبي الصقر إسماعيل بن بلبل يوماً، وكانت بينهما مودّة وتقدير، فقال له إسماعيل: ما الذي أخّرك عنا يا أبا العيناء؟

فقال: سرق حماري.

فقال إسماعيل: وكيف سرق؟

فقال: لم أكن مع اللص فأخبرك.

قال: فهلا أتيتنا على غيره؟

قال: قعد بي الشراء قلّة يساري، وكرهت ذلّ المكاري، ومنّة العواري.

ووقف عليه وهو جالس رجل من العامة، فلما أحسَّ به، قال: من هذا؟

قال: رجل من بني آدم.

فقال أبو العيناء: مرحباً بك، أطال الله بقاءك، ما كنت أظنُّ هذا النسل إلا قد انقطع.

وسار يوماً إلى باب صاعد بن مخلد الوزير، فاستأذن عليه فقيل له: هو مشغول بالصلاة.

فقال: لكلٍّ جديدٍ لذّة. وكان صاعد قبل الوزارة نصرانياً.

ومرَّ بباب عبد الله بن منصور وهو مريض، وكان قد أبلّ، فقال لغلامه: كيف خبره؟

فقال الغلام مطمئناً: كما تحبّ.

فقال: مالي لا أسمع الصراخ عليه؟

ودعا يوماً سائلاً إلى العشاء في بيته، فلم يدع السائل شيئاً إلا أكله، فقال أبو العيناء يخاطبه: يا هذا، دعوتك رخمة، فتركتني رحمة.

ولقيه بعض أصحابه في السّحر، فجعل يتعجّب من بكوره، فقال أبو العيناء: أراك تشركني في الفعل، وتُفردُني في التعجّب.

وقيل له يوماً: إلى متى تمدح الناس وتهجوهم؟

فقال: مادام المحسن يحسن، والمسي يسيء.

وكان بينه وبين ابن مكرم البغدادي مداعبات، فسمع ابن مكرم رجلاً يقول: من ذهب بصره قلّت حيلته.

فقال: ما أغفلك عن أبي العيناء، ذهب بصره فعظمت حيلته.

وسمع ابن مكرم أبا العيناء يقول في بعض دعائه: يا ربّ، سائلك.

فقال: يا ابن الفاعلة، ومن ليس سائله.

وقال له ابن مكرم البغدادي يعرّض به: كم عدد المكذبين بالبصرة؟

فأجابه: مثل عدد البغائين ببغداد.

ودخل على ابن ثوابة عقب كلام جرى بينه وبين أبي الصقر أربى فيه ابن ثوابة على أبي الصقر، وكان أبو العيناء يقدّر (أبي الصقر) ويودّه، فقال له: بلغني ما جرى بينك

وبين أبي الصقر، وما منعه من استقصاء الجواب إلا أنه لم يجد عزاً فيضعه، ولا مجداً فينقصه، وبعد، فإنه عاف لحمك أن يأكله، وسهل دمك أن يسفكه.

فقال ابن ثوابة: وما أنت والدخول بيني وبين هؤلاء يا مكدّي؟

فقال: لا تتكر على ابن ثمانين قد ذهب بصره، وجفاه سلطانه، أن يعود على إخوانه فيأخذ من أموالهم، ولكن أشدُّ من هذا من يستنزل الماء من أصلاب الرجال فيستفرغه في جوفه، فيقطع أنسابهم، ويعظم أوزارهم.

فقال ابن ثوابة: ما تسابَّ اثنان إلا غلب ألأمهما.

فردّ أبو العيناء: وبها غلبت أبا الصقر بالأمس.

ولما سُلِّم نجاح بن سلمة إلى موسى بن عبد الله الأصبهاني ليستأدي ما عليه من الأموال، شدّد موسى في المطالبة، فمات نجاح تحت التعذيب، وفي الليلة نفسها (بلغ) الخبر المعتزَّ بن المتوكل، واجتمع بعض الرؤساء، وحضر أبو العيناء فسئل: ما عندك من خبر نجاح بن سلمة؟

فقال أبو العيناء مشيراً إلى موته بالآية الكريمة: فوكزه موسى فقضى عليه.

فبلغت كلمته موسى، وحين لقيه في الطريق بعد أيام، تهدده، فقال أبو العيناء: أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس؟ قاصداً تتمة الآية الكريمة: إنك لجبار..

وكان أبو العيناء ظريفاً يتلطف في سؤاله، ومن ذلك ما كتبه إلى بعض الرؤساء، يستنجزه وعداً كان قد وعده ولم يوفه: ثقتي بك تمنعني من استبطائك، وعلمي بشغلك يدعوني إلى إذكارك، ولست آمن مع استحكام بطولك، والمعرفة بعلوُ همتك، اخترام الأجل، فإن الآجال آفات الآمال، فسح الله في أجلك وبلغك منتهى أملك، والسلام.

ومن حسن تصرفه وتدبره لعواقب الأمور، نذكر ما جرى بينه وبين المتوكل الخليفة العباسي، فقد سمع أن المتوكل قال عنه: لولا أنه ضرير لنادمناه.

فقال: إن أعفاني من رؤية الأهلة، وقراءة نقش الفصوص، فأنا أصلح للمنادمة.

ويبدو أن كلامه وصل إلى المتوكل، وكان قد سمع الكثير عنه وعن أخبار ظرفه وسرعة أجوبته، فاستدعاه إلى قصره المعروف بـ (الجوهري)، وكان من أحدث وأجمل ما بُني ببغداد يومئذ، وأمر فأُخذ بيده ومرَّ به بغرف القصر وردهاته وحدائقه، ولما سأله المتوكل: ما تقول في دارنا هذه؟

أجابه: إن الناس بنوا الدور في الدنيا، وأنت بنيت الدنيا في دارك.

فاستحسن كلامه، ثم قال له: كيف شربك للخمر؟

فقال: أعجز عن قليله، وأفتضح عند كثيره.

فقال له: دع هذا عنك، ونادمنا.

فقال: يا أمير المؤمنين، أنا رجلٌ مكفوف، وكل من في مجلسك يخدمك، وأنا محتاج إلى أن أخدم، ولست آمن من أن تنظر إليّ بعينِ راض، وقلبك عليّ غضبان، أو بعينِ غضبانٍ وقلبك راض، ومتى لم أميّز بين هذين هلكت، فأختار العافية على التعرض للبلاء.

فقال المتوكل: بلغني عنك بذاءة في لسانك.

فقال: يا أمير المؤمنين، قد مدح الله تعالى وذمّ، فقال: «نعم العبد إنه أوّاب»، وقال عزّ وجلّ أيضاً «همّازٍ مشّاءٍ بنميم، منّاعٍ للخير معتدٍ أثيم».

وقال الشاعر:

إذا أنا بالمعروف لم أُثنِ صادقاً

ولم أشتم النّكْسَ اللئيم المذمّما

ففيم عرفت الخير والشرّ باسمه

وشقّ الله لي المسامع والفما

فقال المتوكل: من أين أنت؟

قال: من البصرة.

قال: ما تقول فيها؟

قال: ماؤها أجاج، وحرّها عذاب، وتطيب في الوقت الذي تطيب فيه جهنّم.

وكان أبو العيناء يعجب بالملح والطرائف التي يسمعها من غيره ويرويها، فقد روي أنه قال: كنت يوماً جالساً عند أبي الجهم، فأتاه رجل فقال له: وعدتني وعداً فإن رأيت أن تنجزه.

فقال: ما أذكره.

فقال الرجل: إن لم تذكره فلأن من تعده مثلي كثير، وأنا لا أنساه لأن من أسأله مثلك قليل.

فقال أبو الجهم: أحسنت لله أبوك. وقضى حاجته.

وكانت ولادة أبي العيناء سنة إحدى وتسعين ومئة هجرية بالأهواز، ونشأ بالبصرة، وكفّ بصره وقد بلغ أربعين سنة، وسكن بغداد مدة ثم عاد إلى البصرة، وتوفي فيها وقد جاوز التسعين سنة من العمر.

ولقب بأبي العيناء لأنه قال لأبي زيد الأنصاري: كيف تصغّر عيناً؟

فقال: عيينا يا أبا العيناء. فبقيت عليه.

وأختم بحكايتين طريفتين، أولاهما عن البخل، وهي:

قال دعبل الشاعر: أقمنا عند سهل بن هارون فلم نبرح، حتى كدنا نموت من الجوع، فلما اضطررناه، قال: يا غلام، ويلك غدّنا!

قال: فأتينا بقصعة فيها مرقٌ فيه لحم ديك (عاسٍ هرم) ليس قبلها ولا بعدها غيرها، لا تحزُّ فيه السكين، ولا تؤثر فيه الأضراس، فاطلع في القصعة وقلب بصره فيها، ثم أخذ قطعة خبزٍ يابس فقلب جميع ما في القصعة حتى فقد الرأس من الديك وحده، فبقي مطرقاً ساعة، ثم رفع رأسه إلى الغلام فقال: أين الرأس؟

فقال: رميت به.

قال: ولم رميت به؟

قال: لم أظنّك تأكله!

قال: ولأي شيءٍ ظننت أني لا آكله؟ فو الله إني لأمقت من يرمي برجليه فكيف من يرمي برأسه؟

ثم قال له: لو لم أكره ما صنعت إلا للطيرة والفأل لكرهته! الرأس رئيسٌ وفيه الحواس الأربع، ومنه يصدح الديك، ولولا صوته ما أريد؛ وفيه فَرَقُهُ الذي يُتبرَّكُ به، وعينه التي يُضربُ بها المثل، فيقال «شرابٌ كعين الديك»، ودماغه عجيبٌ لوجع الكلية، ولم أر عظماً قطُّ أهشَّ تحت الأسنان من عظم رأسه، فهلا إذ ظننت أني لا آكله، ظننت أن العيال يأكلونه؟! وإن كان بلغ من نبلك أنك لا تأكله، فإن عندنا من يأكله، أو ما علمت أنه خيرٌ من طرف الجناح، ومن الساق والعنق! انظر أين هو؟

قال: والله ما أدري أين رميت به!

قال: لكني أدري أنك رميت به في بطنك، والله حسيبك!

هذه الحكاية تعطينا صورة كاريكاتورية عن بخيل، وما أكثرهم في كل زمان ومكان، ولكن الحكاية الثانية التي وعدت بروايتها تعطينا صورة عن واقع عصرٍ وما كان يجري فيه من العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ودون الدخول في التفاصيل أروي لكم أسطورة البازي والديك.

قال خلاد بن يزيد الأرقط، وكان أحد الرواة للأخبار والأشعار وأيام القبائل وأحداثها:

بينما أبو أيوب المورياني جالس في أمره ونهيه، إذ أتاه رسول أبي جعفر، فانتقع لونه، وطارت عصافير رأسه، وأذنَ بيوم بأسه، وذعر ذعراً نقض حُبْوته، واستطار فؤاده، ثم عاد طلق الوجه، فتعجبنا من حاليه وقلنا له: إنك لطيف الخاصة، قريب المنزلة، فلم ذهب بك الذعر؟ واستفرغك الوجل؟ فقال: سأضرب لكم مثلاً من أمثال الناس.

زعموا أن البازي قال للديك: ما في الأرض شيءٌ أقلُّ وفاءً منك!

قال: وكيف؟

قال: أخذك أهلك بيضةً فحضنوك،

ثـم خرجت علـى أيديهـم فأطعموك على أكفهم، ونشأت بينهم، حتى إذا كبرت صرت لا يدنـو منك أحدٌ إلا طرت هاهنا وهاهنا، وضججت وصحت.

وأُخِذْتُ أنا من الجبال وقد كَبُرت سنّي، فعلّمـوني وألفـوني، ثم يخلى عنـي فآخذ صيدي في الهواء فأجيء به إلى صاحبي.

فقال له الديك: إنك لو رأيت من البزاة في سـفافيدهم مثل ما رأيت مـن الديوك لكنت أَنْفَرَ منّي.

قـال أبو أيـوب هـذا وأضـاف قائلاً لجلسائه: وأنتم لو علمتم ما أعلم، لم تتعجبوا من خوفي، مع ما ترون من تمكن حالي.

وتضيف الأخبار التالية، أنه وقع ما كان يخاف منه أبو أيوب، فقد صـادره المنصور وعذّبه وأخذ أمواله.

المراجع:

١- الأعلام- خير الدين الزركلي- الطبعة الثالثة.

٢- يتيمة الدهر- لأبي منصور الثعالبي-مطبعة الصاوي- مصر- ١٩٣٤م.

٣- وفيات الأعيان- ابن خلكان- دار الثقافة- بيروت -١٩٦٨م.

٤- مروج الذهب- المسعودي - دار الأندلس- بيروت- ١٩٦٥م.

٥- العقد الفريد- ابن عبد ربه الأندلسي- لجنة التأليف والنشر- القاهرة ١٩٦٥م.

٦- التاج في أخلاق الملوك- الجاحظ- الشركة اللبنانية للكتاب- بيروت ١٩٧٠م.

٧- الحيوان- الجاحظ- دار الكتاب العربي- بيروت ١٩٦٩م.

آفاق المعرفة

وجع الخصومة بين العقاد والزهاوي

سليمى محجوب *

يملك المثقفون طاقات هائلة كامنة وساكنة من المواهب، لا يلبثون أن يصوغوها مقتطفات من ثمار أفكارهم، ليقدموها للقرّاء على طبق من العلوم والآداب، مبتكرين ومبدعين، مجيدين أو مقصرين..

لذلك نجد بينهم الفيلسوف والعالم والأديب والشاعر والكاتب والناقد.. كل يتوغّل في حقل تجاربه وإبداعه.

والعملية الإبداعية نشاط بشري في غاية التعقيد، ولم يوجد حتى الآن قانون ثابت يفسرها، وينتظمها ويصنفها بشكل نهائيّ.

من هذا المنطلق كان النقد ينطلق من ذاتية متشبثة بآرائها ، وأمزجه لا تتوانى في أن تمسك بمشرط الجراح للتمييز بين الألوان الأدبية، وإلصاق بعض

* باحثة سورية

العمل الفني: الفنان غيث العبد الله

التهم والصفات فيمن يسمّي نفسه شاعراً، بعيداً عن مجال التقدير والإنصاف.

ومن هنا نشأت نغمة الخصومات الأدبية في صفوف المبدعين، وهي نغمة قديمة. كان من بينها المعارك التي دارت رحاها بين الأديبين عباس محمود العقاد وجميل صدقي الزهاوي سنة ١٩٢٧م والتي أثارت إشكالاً كبيراً بينهما وسوء فهم. وتسرع في إصدار الأحكام.

كان ذلك حين سُئِل الأستاذ العقاد عن رأيه في شعر الزهاوي وأين يضعه بين الفلاسفة والشعراء؟

أجاب العقاد بقوله: «إن الزهاوي صاحب ملكة علمية، من طراز رفيع وانه يصيب في تفكيره، ما طرق من طراز رفيع يجتزئ فيها بالاستقراء والتحليل، ولا تفتقر إلى البديهة والشعور فمن ينشده فلينشده عالماً ينظم، أو يجنح إلى الفلسفة فهو قمين بإصغاء إليه، وإقبال عليه في هذا المجال.

وإن خير مكان له هو بين رجال العلوم ورادة القضايا المنطقية، فهو لا يبلغ بين الفلاسفة والشعر مثل ذلك المكان».

والمعروف أن الزهاوي كان من المبرزين لما يتصف به من ذكاء متقد، وكان أستاذاً للفلسفة العربية في المكتب الملكي في الآستانة.

كما كان مدرساً للآداب العربية بدار الفنون.

كما كان شاعراً ضمَّن دواوينه كثيراً من آراء الحكماء، ونظريات العلماء في الشؤون الكونية، وأصدر في الشعر عدداً من الدواوين وهي (الكلم المنظوم) و(رباعيات الزهاوي) و(ديوان الزهاوي) وقد ضمّنه عدداً من القصائد، تتفاوت في الجودة، وذلك لما يمتاز به الزهاوي بوفرة الإنتاج والسرعة من جهة، والاعتناء ببعض شعره من جهة أخرى، ولأجل ذلك تفاوتت قصائده في الجودة كما يصفه حنا الفاخوري في تاريخه الأدبي.

ومع هذا فقد وقع حكم العقاد على الزهاوي وقع الحسام المهند حين قرأ مقالة العقاد في صحيفة (البلاغ) في الوقت الذي كان الصراع الأدبي على أشدّه بين أنصار الرصافي، وأنصار الزهاوي، مما شجع هؤلاء فوجدوا في شهادة العقاد حجة دامغة، وشهادة دسمة للهجوم على الزهاوي.

لقد صهر العقاد في حكمه القاسي النسيج الشعري لدى الزهاوي، ومزّقه بعبارات في ظاهرها الرحمة وفي مضمونها القسوة.

إنه مديح مبطّن بالذم لأن العقاد جرّد الزهاوي من صفتين كان يعتز بهما الزهاوي، ومن لقب يزهو أن ينادى به وهو «الشاعر الفيلسوف» أسوة بأبي العلاء المعري في هذا الوسط الثقافي المشحون لم يقف الزهاوي صاغراً متضائلاً وقد شعر بحنق وغيظ تجاه من أغمط حقه وشوّه إبداعه فكتب يرد على العقاد بما فحواه:

«الشاعرية والفيلسوفية لا تثبتان لإنسان

بدعواه إن كان خلواً منهما، ولا ينفيان عنه بإنكار منكر إن كان له منهما نصيب.

وليس ذوق المتنافسين في شيء بأولى أن يتخذ مقياساً من ذوق الآخر، بل الحكم العدل في مثل ذلك هو الرأي العام لجيليهما والأجيال الآتية..».

ورغم أن الزهاوي كان يتظاهر بالهدوء والرصانة والحكمة في قوله: «إن الأجيال هي التي تحكم بالعدل وتميز الزيف من الصحيح» فإن قلبه كان يندى وجعاً ويعتصر حزناً لأن العقاد طرده من ساحة الشعراء والفلاسفة كما جاء في رسالة للزهاوي كان قد وجهها لصديقه (محمد يعيش) يقول فيها:

«وقرأت قبل ذلك مقالاً للأستاذ العقاد يطردني فيه من حظيرة الشعراء والفلاسفة».

وللتعامل مع هذا الموقف المزدحم بالأشجان، انطلق الزهاوي بنفس مألومة للردّ على العقاد، ونشر أبياتاً ندّد فيها بتلك الخصومة الطاغية في تحاملها، ونفذها اللاذع، معتبراً العقاد ومن يشدّ أزره من الأنصار كالرصافي وغيره إنما يمثلون بؤرة الحقد والسوء والكذب. وفيها يقول:

ملأوا صدور الصحف حقداً
والحقد قد سموه نقدا
أنى التفت أرى أما
مي من رجال السوء ضدّا
قالوا: «دخيل في القر
يض فما أجادوا ولا أجدى»



قالوا: «صغير لا يعد من
الفحول ولا أجدى»
قالوا: «إلى الإحسان منـ
ـه غيره في الشعر أجدى»
ولـه جراءة فيلسو
ف يوسع الأديان جحداً
كذبوا، فإني شاعر
وأدين بالإسلام جدا

وبإنجاز شديد أوضح مكامن الضعف والسفه والطيش في هذا النقد حين كتب يردّ على العقاد الذي ألحق الإهانة والتشويه بسمعة العراق ممثلة بشاعرها الزهاوي.

يقول: «كنت أحسب أن هناك نقداً نزيهاً يراد به خدمة الحقيقة، ورفع شأن الأدب، فإذا النقد حقد، وإذا النقد سب وشتيمة، وإذا النقد تشويه لسمعة العراق».

وظل الشاعر الزهاوي يتحين الفرص ليرّد على خصمه العقاد عاجلاً أو آجلاً، ليكون الفارس المنتصر في هذه المعركة الأدبية.

لذلك اغتنم الزهاوي فرصة إصدار العقاد ديوانه، فانبرى للانقضاض والمواجهة المقنّعة في مجلة «لغة العرب» التي كان يصدرها الأب انستاس الكرملي عام ١٩٢٨م فنشر له فيها (٥١) صفحة في مقالات متتابعة لم تمهر بتوقيع لا تصريحاً ولا تلميحاً، مما جعل القرّاء يعتقدون أن الناقد المجرح للعقاد هو صاحب المجلة. وهذا مما دعا العقاد لأن يصب جام غضبه على الأب انستاس الكرملي باعتباره المسؤول عن المجلة.

فكان الأب الكرملي يسمع العقاد مهدداً معربداً دون أن يبدي أية مرونة توحي بالتراجع.

ظهرت المقالة الأولى من نقد الزهاوي في العدد الرابع من السنة السادسة من مجلة «لغة العرب» تحت عنوان «ديوان العقاد» وكان تاريخها ١٩٢٨ يفتتح الزهاوي مقالته قائلاً:

«العقاد كاتب كبير، وكنّا ونعتقد أنه كذلك شاعر كبير، حتى جاءنا ديوانه الجديد حافلاً بما نظمه قديماً وحديثاً، فإذا هو دون ما تصورنا، وإذا هو مشحون بالأغلاط والضرورات القبيحة، وإذا هو في كثير من قصيدة يخرج عن الموضوع فلا تبقى فيه الوحدة المتوخاة منه، وإذا هو يبالغ أو يغرق في كثير من أبياته، وإذا هو يقلّد القدماء فليس فيه ما يمتّ إلى الشعور بواشجة، إلا أبياتاً قليلة متفرقة هنا وهناك.

ولم يكتف الزهاوي بهذا النقد المجمل بل راح يفنّد ويقطع أوصال الديوان والقصائد لينبش أخطاء لغوية ومعنوية، وخروجاً عن الوزن والإيقاع الموسيقي، جاداً في إيقاع الصاعقة على العقاد من خلال الأعداد الخامس والسادس (للغة العرب) اللذين صدرا في شهري أيار وحزيران من عام ١٩٢٨.

لم تتوقف الخصومة بين الأديبين الكبيرين رغم أن صديقاً للزهاوي جنّد نفسه ليبرّئه من حكم العقاد عليه فيما يمارسه ضده من نقد في مجلة (لغة العرب) وإن أناساً مغرضين يحاولون الإيقاع والدسيسة بين العقاد والزهاوي.

لكن العقاد صاغ حكمه من خلال وجهة نظر سليمة حين قال:

«وليس من شأني أن أعزو هذا الكلام إلى أحد غير صاحب المجلة المكتوب اسمه على غلافه فإن النقد هو الذي يعنيني وليس الكاتب ولا من أوعز لها، إذن هي راضية عنه موافقة، عليه غير أني أعجب والله لصدور نقد كهذا في مجلة يقال عن صاحبها أنه كثير الاشتغال بالعربية واسع الاطلاع على قواعدها النحوية والصرفية فإن في نقده لغطاً فاحشاً لا يقع فيه من له إلمام بهذه القواعد واطلاع ولو كان كاطلاع التلاميذ المبتدئين».

ويستمر العقاد في مهاجمة الكرملي

متجاهلاً معرفته ومكانته الأدبية فيقول:

«ولست أعرف معرفة اليقين «ما» الأب انستانس الكرملي صاحب المجلة المكتوب اسمه على غلافها، ولكنّي سمعت من صاحب لي أديب أنه راهب دير أدْمَنَ الاشتغال باللغة العربية، حتى تريّب رؤساؤه به لهذا نقلوه إلى دير ينقطع فيه عن خدمة هذه اللغة زمناً لا أدري ما قدره؟ فإن صحّ ما رواه صاحبي الأديب فهم قد أطلقوه الآن لأنهم رجعوا إلى الصواب في أمره وعرفوا أن البلية على العربية في اشتغاله بها لا انصرافه عنها وتركها وشأنها».

وبهذه الحماسة يعرض العقّاد بالأب الكرملي رئيس تحرير المجلة، أو صاحبها كما سمّاه، ويجعل اللغة العربية وعلومها وآدابها بريئة منه واشتغاله بها من أشد البلاء عليها. وبذلك أقحمه في هذه الخصومة الأدبية الجادة والحادة أيضاً، هذه الخصومة نفخت روح بعض المنظّرين من الأدباء من أنصار الزهاوي للرد على العقاد، وهجومه العنيف على الأب أنستاس كان منهم الأديب «مصطفى علي أديب» الذي اعترض في مقال جاء تحت عنوان (المؤاخذ بذنب غيره) نشره في جريدة العراق في اليوم الأول من تموز عام ١٩٢٨ وقد استكر الأديب هجوم العقاد على الكرملي وأخذه بفعلة لا يد له فيها وإساءة اقترفها غيره وعوقب عليها..

وهكذا استدارت المعارك الأدبية بين العقاد والزهاوي حقبة من الزمن كان العقّاد هو البادئ في إثارة غبارها، وإشعال أوراها.

وظلّ الزهاوي يتوجس خيفة من العقاد، ومن الظروف الأدبية التي حالفته لا سيما حين رشح العقاد للتدريس بكلية دار المعلمين في العراق وظلّ الزهاوي يراقب نجاحات العقاد السياسية ومنها فوزه في الانتخابات النيابية في قائمة حزب الوفد، ذلك الفوز الذي أثنى عزيمته عن الرحيل إلى العراق والتدريس فيها.

وهذا مما أثلج صدر الزهاوي، وأفرج أسارير مخاوفه، وهدّأ روعه حين رشّح أحمد حسن الزيات لهذا المنصب، فخف مهلّلاً لاستقبال المرشح الجديد يشكو له جحود الأمة وإغفال الدولة، وكيد الخصوم مركّزاً على خصومة العقّاد وما ناله من ظلم مؤلم أرهق فكره، وأزاح عن قلبه المتعب السكينة والهدوء.

فكان الزيات خلال إقامته في العراق يستقبل الزهاوي (استقبال العابد المتحنث للكاهن الملهم) ويحدثه فيعجب، وينشده فيطرب، يشكو وشكواه لا تنقطع، وزهوه لا يتقاصر وقلقه لا يسكن.

وقد جاء في هذا انطباع رائع ذكره الزيات في وصف زائره، الشاعر الكبير جميل الزهاوي الذي لم ينقطع عن زيارته.

آفاق المعرفة

المنهج العلمي عند جابر بن حيان

تامر سفر *

ليس نادراً في تاريخ الفكر العربي أن تحاط بالتشكيك شخصيات اشتهرت أسماؤها وآثارها في الأدب أو الفلسفة أو العلم، كامرئ القيس، وبن طفيل، كما حصل التشكيك بكثير من مشهور الكتب والدواوين والقصائد في تاريخنا الثقافي، من حيث نسبتها إلى شخصيات متعددة في عصور متباعدة. ولعل هذه الظاهرة نشأت من اضطراب الأحداث التاريخية وتداول الآثار الفكرية بين ذوي الخصومات في الحكم والسياسة والمذاهب، وضياع الكثير

* باحث في التراث العلمي الإسلامي (سورية).
العمل الفني: الفنان شادي العيسمي.

من الأسانيد والوثائق الصحيحة والمؤلفات العديدة الكاشفة، وتشتت الكثير من مخطوطاتها الأصلية أو المنسوخة في بلدان الغرب والشرق، أثناء عصور الفتح والغزو والاستعمار الأجنبي التي تتابعت على بلاد العرب، وذهاب العديد منها كذلك طعمة للنيران والأنهار والإتلاف المتعمد منذ حملة هولاكو على بغداد حتى حملة الفرنجة على بلاد الشام .

وقد تعرض جابر بن حيان لخصومات سياسية ومذهبية وشخصية، أثناء حياته ذاتها، فرضت عليه الاختفاء والتشرد زمناً، وتركت جرائرها تعمل في آثاره العلمية تضييعاً وتحريفاً وتشكيكاً بعد ذلك. ومهما يكن من فعل هذه العوامل كلها، فإن أسباب التشكيك بشخصية جابر بن حيان وبنسبة بعض آثاره إليه، لاتقوى على الثبات أمام النقد العلمي الموضوعي، ولا تستطيع أن تطمس حقيقة وجوده وشخصيته وحقيقة كونه مؤلف تلك الآثار العديدة المنسوبة إليه.

نشأته وسيرته :

المرجح أن جابر بن حيان ولد في مدينة «طوس» بخراسان عام ١٢٠هـ (٧٣٧م) وتوفي في نحو عام ١٩٨ هـ (٨١٣م) كما يقدر الأستاذ قدري حافظ طوقان في كتابه (الخالدون العرب). أما اسمه «جابر» فيقال إنه سمي به لأنه هو الذي «جبر» العلم، أي أعاد تنظيمه.[١] ويكنى «أبا موسى» وجاء ذكره في «الفهرست» لابن النديم (ص ٤٩٨) مكنياً بـ «أبي عبد الله جابر بن حيان»، وربما كان له ولدان: موسى، وعبد الله.[٢] وأما أصله فقد اختلف فيه، فبعض النصوص يصفه بالطوسي، وبعضها يصفه بالطرسوسي، إضافة إلى شهرته بالكوفي التي تتفق عليها النصوص جميعاً. ويبدو أن صفة الكوفي جاءته من إقامته بعض نكبة البرامكة في بغداد حتى مماته. وأما صفة الطوسي فقد جاءته من كونه ولد في مدينة طوس، واعتماداً على ماذكره الدكتور«حسين مروة» في كتابه «تراثنا كيف نعرفه»، نقول إن نسبه يرجع إلى قبيلة الأزد[٣] التي نزحت من جنوبي الجزيرة العربية إلى الكوفة واستوطنت هناك، وقد انحدر من هذه القبيلة رجل عرف باسم حيان كان يشتغل بالعطارة، ولم يكن لهذا العطار شأن يذكر،

إلى أن اتصل بالبلاط العباسي، فقد كان يقوم بالدعاية للخلفاء بجانب مهمته، ومن أجل هذا الغرض أرسل إلى الفرس، فنزح مع زوجته وولده جابر إلى طوس من أعمال خراسان،قرب مدينة «مشهد» الحديثة. ثم أرسل جابر إلى الجزيرة العربية للاتصال بقبيلته، وبقي هناك إلى أن بلغ أشدَّه، فأتقن العربية، وتعلم القرآن والحساب وعلوماً أخرى على يد رجل عُرف باسم «حربي الحميري»[٤]، واستقبل جابر في بلاط الرشيد بحفاوة بالغة، وكانت صلته بالبرامكة قوية أيضاً، وخاصة مع خالد بن يحيى الذي نجد ذكره في رسائله أيضاً، والمرجح أن جابراً شهد عهد المأمون[٥].



صلته بجعفر الصادق:

لم يخلُ معظم مؤلفات جابر من ذكر جعفر الصادق[٦]، وكثيراً ما يعبر عنه أو يخاطبه بكلمة «سيدي». وقد أشتهر أن الإمام الصادق كان أستاذاً لجابر، فضلاً عن كونه شيعياً يعتقد بإمامة جعفر الصادق والرجوع إليه في معظم علمه ومعتقداته. وقد توافرت المصادر التي تؤكد أن «جعفراً» هو المعني دائماً في مؤلفات جابر حين يرد هكذا مجرداً من الألقاب. ففي «كشف الظنون» لحاجي خليفة (ص ٣٤٢) حين يتحدث عن جابر أنه «تلميذ جعفر الصادق». ويقول «كارادي فو» حين يتحدث عن جابر أيضاً: «... ومعلماه هما: خالد بن يزيد بن معاوية... وجعفر الصادق»[٧]. وجابر نفسه يقول في مقدمة كتابه «الحاصل»[٨]: «... وقد سميته كتاب الحاصل، ذلك أن سيدي جعفر بن محمد

– صلوات الله عليه – قال لي: فما الحاصل الآن بعد هذه الكتب – يقصد مؤلفات جابر – وما المنفعة منها؟.. فعملت كتابي وسمَّاه سيدي بكتاب الحاصل». ويقول «هوليارد» في كتابه «صانعو الكيمياء»: «إن جابراً هو تلميذ جعفر الصادق وصديقه، وقد وجد في إمامه الفذ سنداً ومعيناً ورائداً ملهماً، وموجهاً لا يستغني عنه، وقد حاول جابر أن يحرر الكيمياء بإرشاد أستاذه من أساطير الأولين التي علقت بها من الإسكندرية، فنجح في هذا السبيل إلى حدّ بعيد. من أجل ذلك يجب أن يقرن اسم جابر مع أساطين هذا الفن في العالم مثل «بديله» و«بريستله» و«لافوازيه» وغيرهم من الأعلام»[٩]. وقد ظن بعض الباحثين أن جابراً يقصد بكلمة «جعفر»، في كتبه، جعفراً البرمكي، ولكن هذه الظاهرة من الإجلال البالغ التي يبديها حيال «جعفر»، دليل واضح على بطلان هذا الظن، وعلى أن المقصود دائماً جعفر الصادق، ذلك مضافاً إلى أن علاقة جابر بجعفر بن يحيى البرمكي، لم تكن علاقة رجل وضيع المنزلة بمن هو أرفع منه، بل علاقة الند للند، لأن جابراً كان ذا منزلة ممتازة في بلاط الرشيد[١٠].

منزلته العلمية:

تؤكد مختلف المراجع القديمة والحديثة أن جابراً اشتغل بالفلسفة والمنطق والطب والرصد والرياضيات والكيمياء والميكانيك والفلك وسائر فروع المعرفة الإنسانية في عصره. غير أن اسمه اشتهر بارتباطه بالعلوم الطبيعية، وعلم الكيمياء بالأخص، حتى صحّ لأحد الباحثين العرب المعاصرين أن يطلق عليه لقب «إمام العلوم الطبيعية عند العرب»[١١]. والمعروف أن جابراً ترك مئات الكتب من تأليفه، معظمها في العلوم الطبيعية، ولم يصلنا منها سوى قليل لا يزيد عن ثمانين رسالة وكتاباً، فقد ضاع أكثر كتبه، وبقي بعضها مخطوطات تحتفظ بها عدة مكتبات في أوروبة، وترجم بعضها إلى اللاتينية. وكان من اشتهاره بمعالجة الكيمياء، أن صار اسمه لا يذكر إلا مقترناً باسم هذا العلم، سواء في بلاد العرب أم في بلدان الغرب، حتى إن جامعات أوروبة كانت حتى القرن الخامس عشر تكاد لا تعرف مراجع تُدرس في علم الكيمياء إلا كتب جابر بن حيان[١٢]. ويقرنه «برتيلو» بأرسطو، إذ يقول: «لجابر بن حيان في

الكيمياء ما لأرسطو في المنطق»، ويرى «برتيلو» أن جميع الباحثين العرب في هذا العلم نقلوا عن جابر واعتمدوا على تآليفه وبحوثه وأن «إليه يعود الفضل في حمل عصبة من التلامذة المجتهدين على متابعة البحوث عدة قرون، فمهدوا بذلك لعصر العلم الحديث»[13].

ويعتبره «سارطون» من أعظم الذين برزوا في ميدان العلم في القرون الوسطى[14]. وبالرغم من أن جابراً قد وضع كتباً ورسائل عديدة في الطب (٥٠٠ كتاب) والفلسفة (٢٠٠ كتاب) وعلم الحيل (الميكانيك) (١٣٠٠ مؤلف) وفي الرصد والفلك والرياضيات والوعظ والزهد وغيرها – بالرغم من ذلك – لم تنل مؤلفاته في هذه الأنواع من المعرفة عناية الباحثين، بل انصبّت كل عنايتهم على معارفه وكشوفه وبحوثه الكيميائية.

الكيميائي العربي الأول:

يرى الباحثون أن جابراً هو أول كيميائي عربي[15]، وأول من اشتهر علم الكيمياء عنه[16]، وأول من استحق لقب «الكيميائي» من المسلمين[17]. ويبدو أن شهرته بهذا العلم أكسبته منزلة اجتماعية رفيعة حتى كان له من ذلك أن نقم عليه ناس لحسد، ونقم عليه الخليفة الرشيد لعلاقته بالبرامكة، فاضطهد واضطر للاختفاء متنقلاً في البلدان خوفاً من الاضطهاد، وبالغ بأمره بعض المؤرخين غير المحققين فوصفوه بأنه «ملك العرب»، وحيناً بأنه «ملك الهند»[18]. وقال عنه القفطي إنه «كان متقدماً في العلوم الطبيعية، بارعاً منها في صناعة الكيمياء، وله فيها تآليف كثيرة ومؤلفات مشهورة»[19]. حتى إن الرازي على جلالة شأنه حين يذكره في كتبه بالكيمياء يقول عنه: «قال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان»[20]. وبالرغم من هذه الشهادات المستفيضة بالدلالة على مكانته العلمية ومعرفة الأقدمين بقيمة أعماله في حقل الكيمياء وسائر العلوم الطبيعية، وجد في القديم من يبخسه حقه وفضله قائلاً فيه:

هذا الذي بمقاله غرّ الأوائل والأواخر
ما أنت إلا كاسر كذب الذي سمّاك «جابر»[21]

كما وجد في العصر الحديث من مؤرخي العلم الغربيين من فعل مثل ذلك.. فهذا «برتلو» بالذات، لم يستطع أن يعترف لجابر

وللعرب بفضل السبق إلى تلك النظريات الكيميائية التي شهدت أوروبة بقيمتها وبنسبتها إلى العالم العربي. فزعم أن القسم الغني بالدسم العلمي من أعمال جابر هو لمؤلف مجهول غيره ألفه باللاتينية في النصف الثاني من القرن ١٣م وانتحل اسم «جابر» لاشتهار هذا الاسم، ثم زعم أن القسم الآخر الخالي من الدسم العلمي هو، فعلاً، لجابر بن حيان!. وضرب «برتلو» كتاب «الخالص» مثلاً على ذلك، لأن هذا الكتاب مترجم إلى اللاتينية، فقال – أي «برتلو»- إن دراسة هذا الكتاب تدل على أنه لا ينتسب إلى أصل عربي، لا في منهجه العلمي، وفي الحقائق الواردة فيه، ولا في مفرداته اللغوية، ولا في الأشخاص الذين يُرجَع إليهم في الفقرات المقتبسة[٢٢]. وظاهر أن هذه الحجة ناشئة عن ضعف الثقة عند أمثال هذا الباحث الغربي بقدرة المفكرين العرب على أداء دورهم الحضاري في عصر لم يبق شك لباحث منصف أنه كان عصر إبداع ثقافي كثير الخصب عظيم الأثر في تطور التاريخ الإنساني الحضاري، إذ قام المفكرون العرب والمسلمون فيه بمهمات رائعة من النقل والترجمة والإضافة من إبداعهم إلى تراث الحضارة الفكري والعلمي إضافات تشهد بمعظم طاقاتهم وجليل حرصهم على إغناء الفكر والثقافة الإنسانيين، وقد أغنوهما فعلاً بثروات لا تزال شاهدة خالدة. إن حجة «برتلو» لا تنهض دليلاً علمياً على ما أراد نفيه من نسبة قسم من مؤلفات هذا العالم المبدع إليه، وإنما نرى بأن منطق الفكر العلمي يقضي بأن يبقى القول بحقيقة وصحة نسبة مؤلفاته إليه، قائماً حتى ينهض الدليل الجازم على عكس ذلك.. وما دام هذا الدليل لم يوجد بعد، فإن مؤلفاته هي مؤلفاته لم يكتبها غيره. ذلك بالرغم من تلك الشهادة الكبيرة التي شهدها «برتلو» نفسه لجابر، (وذكرناها سابقاً) حين قال إن «لجابر في الكيمياء كما لأرسطو في المنطق». وهذا ما دفع مجلس السلم العالمي إلى اختيار جابر بن حيان وتكريمه كشخصية عالمية وعلمية عظيمة ذات أثر تقدمي في تاريخ تطور البشرية ثقافياً وحضارياً وذلك في عام ١٩٦٢م[٢٣].

وإن من مآثر جابر في الكيمياء: كونه أول من استحضر «حامض الكبريتيك» بتقطيره من

الشبه، وسمّاه «زيت الزاج»، وكان لعمله هذا فضل كبير في تقدم الكيمياء والصناعة. واستحضر جابر أيضاً «حامض النتريك»، وهو أول من كشف «الصودا الكاوية» وأول من استحضر «ماء الذهب»، وأول من أدخل طريقة فصل الذهب عن الفضة بالحل بوساطة الحامض، وأول من لاحظ ما يحدث من راسب «كلور الفضة» عند إضافة محلول ملح الطعام إلى محلول نترات الفضة، وينسب إليه استحضار مركّبات أخرى مثل: كربونات البوتاسيوم، وكربونات الصوديوم، وقد استعمل ثاني أكسيد المنغنيز في صنع الزجاج، ودرس خصائص الزئبق ومركّباته واستحضرها، واستعمل بعضها، فيما بعد، في تحضير الأكسجين. ومعلوم أن جميع هذه المركبات ذات شأن كبير في عالم الصناعة، فبعضها يستعمل في صنع المفرقعات والأصبغة، وبعضها يستعمل في السماد الصناعي والصابون والحرير الصناعي. ويعدُّ جابر بن حيان أول من وضع نظرية عامة لتركيب المعادن مفادها أن المعادن جميعها مؤلفة من عنصرين رئيسيين، هما الكبريت والزئبق، وقد وضعت هذه النظرية قيد العمل طوال عدة قرون. وقد أدخل في الكيمياء ما أطلق عليه اسم «علم الموازين» وألّف في هذا العلم كتباً معروفة، ويعني بذلك معادلة ما في المعادن من الطبائع، فقد «جعل لكل من الطبائع ميزاناً، ولكل جسد من الأجساد موازين خاصة بطبائعه»[24]. ويرى المؤرخون أن أهم كتب جابر في الكيمياء كتاب «الخواص الكبير»[25]. وفي المقالة الأولى من هذا الكتاب يقول جابر أن جملة ما كتبه في الخواص واحد وسبعون كتاباً «منها سبعون كتاباً ترسم الخواص، ومنها كتاب واحد يعرف بخواص الخواص، وهو أشرف هذه الكتب». وبعد، فإننا ننتقل إلى تحديد المنهج العلمي الذي اتبعه جابر في بحوثه وكشوفه وتجاربه، وتحديد قيمة هذا المنهج بالقياس إلى المناهج العلمية ذات الشأن عند العلماء المنهجيين:

الإيمان بالعلم:

يطالعنا جابر بن حيان في كتابه «إخراج ما في القوة إلى الفعل» بهذا التساؤل: كيف يُظَن العجز بالعلم دون الوصول إلى الطبيعة وأسرارها؟.. ألم يكن في مستطاع العلم أن يجاوز الطبيعة إلى ما وراءها؟.. فهل يعجز

عن استخراج كوامن الطبيعة ما قد ثبتت قدرته على استخراج السر مما هو مستور وراء حجُبها؟..[٢٦] لقد جاء هذا التساؤل في معرض الكلام على علم الكيمياء بالذات، أي العلم الذي يستطيع الكيميائي بوسائله أن يبدل طبائع الأشياء تبديلاً يحولها بعضها إلى بعض. ولكن المضمون الذي يحتويه هذا التساؤل لايقتصر شأنه على علم بعينه، بل يكشف عن عمق إيمان الرجل بالعلم من حيث هو علم، وعن إيمانه – في الوقت نفسه – بالعقل الإنساني الذي يستنبط قواعد العلم ويستخدم وسائله في كشف أسرار الطبيعة والكون. ويؤكد جابر ثقته بالعلم واعتماده إياه سبيلاً لاكتناه الأسرار الكونية، بكلام رائع الدلالة على منهجيته الدقيقة، حين يقول: إن أسرار الطبيعة قد تمتنع على الناس لأحد سببين، فإما أن يكون ذلك لشدة خفائها وعسر الكشف عنها، وإما أن يكون للطافة تلك الأسرار بحيث يتعذر الإمساك بها. وسواء كان هذا الأمر هو هذا أو ذاك، كان في وسع الباحث العلمي أن يلتمس طريقاً إلى تحقيق بغيته، فلا صعوبة الموضوع ولا لطافته ودقته مما يجوز أن تحول العلماء عن السير في شوط البحث إلى غايته[٢٧]. وفي هذا التقرير ما نرى من وضوح التفكير العلمي السديد، ومن النظر إلى قضايا الكون الطبيعية نظر الباحث عن الحقيقة الموضوعية بمنظار اليقين بالحقيقة الموضوعية هذه، دون اللجوء إلى الأحكام الميتافيزيقية المطلقة عند اصطدامه بشعور العجز في أول الطريق، أو في بعض أشواطه البعيدة عن الغاية.

نظرية المعرفة:

ماذا يقول جابر في مصدر العلم عند الإنسان، أي في ما اصطلحنا على تسميته بـ«نظرية المعرفة»؟.. والسؤال هنا ذو شأن هام في تحديد منهجه العلمي. ذلك بأن الرأي في مصدر المعرفة هو المقياس الفاصل بين منهج ومنهج، أو بين من يؤمن بالعقل الإنساني ودوره الأساسي في المعرفة وبين من يعتبر ذلك الأمر ثانوياً. فهل المعرفة، أو العلم، فطرة كامنة في الإنسان تحصل تلقائياً حين يتاح لها من الأسباب ما يظهرها من «القوة» إلى «الفعل»؟.. أم هي اكتساب من تجارب العقل وممارسته كشف حقائق الوجود الخارجي ومن تعلم

الإنسان هذه الحقائق، أي أنها – في هذه الحال – انعكاس للعالم الخارجي الموضوعي لدى القوى العقلية والشعورية في الإنسان؟.. ولكي نستخلص رأيه كاملاً في هذه القضية، علينا أن لا نكتفي ببعض النصوص دون بعض، ولا بالنصوص ذاتها دون النظر إلى نشاطه العملي في حقل العلم، وإن جابراً نفسه ليوصينا بهذه الطريقة، وهي بذاتها طريقة منهجية سديدة، حين يشترط على قارئي كتبه أن يجمعها كلها أولاً، قبل أن يهم بقراءة بعضها، ليضيف ما في كل كتاب منها إلى ما في الآخر، لأن الكتاب الواحد قد ينفرد بمعنى لا يشاركه فيه غيره[٢٨]. كما يشترط على القارئ أن يقرأ كل كتاب من كتبه ثلاث قراءات متتالية: قراءة للتثبت من صحة ألفاظ النص ومن معاني تلك الألفاظ، وقراءة لدراسة هذا النص للوصول إلى مدلولاته البعيدة الخفية، وقراءة لتبويب المعاني وتصنيفها لعلنا نجمع الشبيه إلى الشبيه، أو نوازن بين المتباين منها تصنيفاً وموازنة يبلغان بنا الغاية المرجوة من موضوع الدراسة[٢٩]. هذه الوصية، كما نرى، تدخل في صميم المنهج العلمي السليم عند جابر، وإنما ذكرناها هنا استطراداً في سبيل البحث عن رأيه في نظرية المعرفة.

وإذا رجعنا إلى النصوص نجد جابراً يقول في رسالة «التجميع» (مختارات كراوس ص٢٧٧): إن «النفس لا تكون عالمة أولاً بالضرورة»، أي أنها لا تولد مزودة بالعلم، بل هي «قادرة فاعلة جاهلة» (ص ٢٧٨): وهذا كلام صريح بأن العلم عنده ليس قائما في النفس بفطرتها، بل هو استعداد وقدرة على اكتساب العلم من الخارج. ولكن جابرا يقول، في المقالة الحادية والعشرين من «كتاب الخواص الكبير» (مختارات كراوس، ص٣١٥): «تأخذ – يقصد كتبه – علم النبي وعلم سيدي – يقصد جعفر الصادق – وما بينهم من الأولاد، منقولاً نقلاً مما كان هو كائن وما يكون من بعد أن تقوم الساعة».. ويقول في المقالة الرابعة والعشرين من الكتاب نفسه (ص ٣١٧): «فو الله مالي في هذه الكتب إلا تأليفها، والباقي علم النبي (ص)». فكيف نجمع بين القولين؟.. هناك مرجع آخر لاستخلاص مذهبه في «نظرية المعرفة»، هو منهجه التجريبي في حقل البحث والنشاط العملي، فماذا نرى في

هذا المرجع؟.. نرى الرجل شديد التمسك بالمشاهدة والتجربة العملية بنفسه للوصول إلى المعرفة والوثوق بها. وفي هذا الصدد يقول في المقالة الأولى من «كتاب الخواص الكبير» (مختارات كراوس – ص ٢٣٢)، حين يتحدث عن الكتب التي بحث فيها خواص الأشياء: «إنّا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط، دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه، بعد أن امتحنّاه وجرّبناه، فما صحّ أوردناه، وما بطل رفضناه، وما استخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم». وفي كتاب «التجميع» (مختارات كراوس – ص٣٨١) حيث يوازن بين النبات والحيوان من حيث الطبائع، ثم يقسّم عالم النبات إلى أول، وبليد، وذكي، يقول ما معناه: إنني لم أقسّم النبات إلى هذه الأقسام الثلاثة لمجرد علمي بأن الحيوان ينقسم إليها، بل إنني قسّمته إلى هذه الأقسام لأنني وجدته كذلك[٣٠]. وفي موضوع الخواص والموازين، حيث يبحث خصائص الأشياء وحدودها، ويبني موازين الأشياء على أساس هذه الخصائص (تعد فكرة الموازين هذه «أدق وأعسر وأهم فكرة لجابر بن حيان»[٣١]، يصف لنا طريقته العملية الخاصة في صنع «الميزان الوزني» وكيفية استخدامه، وفي أي البحوث العلمية يستخدم، واستخلاص الوزن النوعي للمعادن، يصف ذلك بتفصيل بالغ الدقة

(كتاب الأحجار على رأي بليناس، الجزء الثاني)[٣٢]، فإذا به هنا أيضاً يعتمد التجربة العملية بحرص شديد، وبمنهجية رائعة، للوصول إلى النتائج العلمية. كل هذه الأمثال من كلامه ونشاطه التجريبي، واضح الدلالة على أن جابراً يعتمد في اكتساب المعرفة على تجارب الأشياء واستخلاص النتائج والقوانين الكونية من هذه التجارب، لا على تلقن الوحي كما ظهر لنا من بعض نصوصه فهل تراه، إذن، وقع بالتناقض في رأيه بمصدر المعرفة؟

يتراءى لنا أنه يمكن إخراجه من التناقض بحمل كلامه بصدد الوحي على أنه يقصد بالمعرفة هناك معرفة الأحكام الشرعية، وحمل كلامه بصدد التجربة على أنه يقصد هنا معرفة العلوم الطبيعية، أي خواص الأشياء والأحياء من تصنيفه العلوم في «كتاب الحدود» (مختارات كراوس)، فهو

يقسم العلوم عامة إلى قسمين: علم الدين، وعلم الدنيا. وحين يُعَرِّف علم الدين في ذاته، يقول أنه: هو الأفعال المأمور بإتيانها للصلاح فيما بعد الموت.. وحين يُعَرِّف علم الدنيا في ذاته، يقول: هو جميع ما في عالم الكون من الحوادث، الضارة والنافعة، بأي وجه كان ذلك فيها.. هذا التمييز لعلم الدين عن علم الدنيا، يكفي - إلى حد ما - في دفع التناقض عنه من حيث رأيه بمصدر المعرفة، لأن الذي يعنينا - بالأقل - أن نعرف منه أن العلم بطبائع الأشياء والأحياء ليس ذاتياً تلقائياً بل اكتساباً من الخارج، أي أنه ذو نظرة علمية للكون، وأن المعرفة الموضوعية للكون جعلته يستنتج أن المعرفة تأتي من خارج الذات، لا من داخل الذات.

النظرة الموضوعية للكون:

في ما تقدم من أمثلة كلام جابر ومن أمثلة اعتماده التجربة العملية، ما يلقي ضوءاً على هذه القضية في رأيه، ولكننا نزيد الأمر توضيحاً ببعض الأمثلة الأخرى التي تؤكد أن الرجل، في منهجه العلمي، يعتقد بالوجود الموضوعي للكون، وأنه يصدر في هذا الاعتقاد عن منطق علمي واع:

١- نرجع إلى كتابه المسمى بـ «كتاب التصريف»، أي تحويل الأشياء بعضها إلى بعض آخر، فنراه يحل الطبيعة إلى كيفيات أربع: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة.. ونراه يقول بأن هذه الكيفيات لا وجود للواحدة منها في الطبيعة وجوداً مفرداً.. ثم نراه يصف علاقة الأشياء في عالم الطبيعة بعالم الكلمات، فيقول: «إن الأشياء كلها تقال على أربعة أوجه: الأول منها، أعيان الأمور وذواتها وحقائقها، كالحرارة في ذاتها والبرودة في ذاتها، وإن كانا غير موجودين لنا... ثم تصور ذلك بالعقل... ثم النطق به، وذلك بتقطيع الحروف ... ثم كتابتها»(٣٣). فوجود «أعيان الأمور وذواتها وحقائقها»، قضية مفروغ منها عند جابر، فالأشياء لها، إذن، أعيان وذوات وحقائق مستقلة، ثم يطرأ عليها تصوُّر العقل، فتصبح داخلة في علم الإنسان، ثم يطرأ عليها النطق بالحروف، فالكتابة. هذا التسلسل في حصول المعرفة للموجودات الواقعية الموضوعية، هو أيضاً ظاهرة منهجية ليست غريبة عن منطق العلم الحديث.

٢- جابر بن حيان من القائلين بأن

طبيعة اللغة، بأحرفها وكلماتها وجملها، تشف عن طبائع الأشياء، فدراسة الاسم هي - في الوقت نفسه - دراسة للمسمى .. وحين تعترضه مشكلة تعدد اللغات في المجتمعات البشرية، دون أن يغفل عن هذه المشكلة، بل يتقصاها بتفصيل يدل أيضاً على منهجيته العلمية، ينتهي إلى حل المشكلة بأحد أمرين، وليس يهمنا معرفة الحل بقدر ما يهمنا رأيه في هذا الصدد بأن حقائق الأشياء ثابتة لا تتعدد بتعدد اللغات. («كتاب الحاصل» مختارات كراوس، تلخيص زكي نجيب - ص ١٣٨). فالقول بأن حقائق الأشياء ثابتة لا تتعدد بتعدد اللغات، هو القول - صراحة لا ضمناً - بوجود الأشياء وجوداً موضوعياً مستقلاً عن العقل وعن أسماء هذه الأشياء.

٣- في رأيه بمراحل تطور الكون، يقول بأن أول ما كان في الأزل ،هو العناصر الأولية الأربعة: الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، ويسميها «أوائل الأمهات البسائط».(٣٤).. ثم طرأت على هذه البسائط حركة وسكون، فتكون منها تركيبات منوعة، ولولا الحركة والسكون لظلت تلك الأصول الأولى مستقلاً بعضها عن بعض... ثم لابد كذلك من مبدأ الكمية لتخرج هذه الكائنات التي نراها من حيوان ونبات وحجر.. فمراحل الوجود عنده، إذن، هي: كيفيات، فحركة وسكون، فكمية. في هذا التصور لمراحل تطور الكائنات المادية، منذ الأزل، نواة علمية أولية للتفكير بموضوعية الكون المستقلة عن إرادتنا وتأملاتنا.

منهج البحث العلمي: إذا كان المنهج المعاصر للبحث العلمي هو المنهج الذي يبدأ خطوته الأولى بمشاهدة الجزئيات الخارجية المادية المراد تفسير ظاهراتها، ثم تكون الخطوة الثانية باستنباط النظرية المجردة من هذه المشاهدة، ثم تأتي الخطوة الثالثة والأخيرة بتطبيق النظرية على الجزئيات الخارجية المادية، أي بالعودة من النظر الذهني التجريدي إلى الواقع المادي الجزئي لتجربة صدق النظرية المستنبطة. فهنا استقراء أولاً، فاستنباط، ثم استقراء.. أي أن هذا المنهج يحتوي كلا طريقي الاستقراء والاستنباط (أو الاستنتاج). فما طريق جابر في البحث؟..

لنقرأ هذه العبارة له في «كتاب الخواص»

(المقالة الثانية والثلاثين، مختارات كراوس، ص٢٢٢)، واصفاً طريقته في البحث: «... قد عملته بيدي وعقلي من قبل، وبحثت عنه حتى صح، وامتحنته فما كذب».. فهذا الكلام يجمل المنهج الاستقرائي الاستنباطي كلمات قليلة واضحة الدلالة، فهو يمارس الجزئيات المادية بيده يستقرئها، ثم يستخدم عقله مستنبطاً من الممارسة الجزئية فكرة أو نظرية، ثم يعود بالفكرة أو النظرية إلى الواقع مستقرئاً ممتحناً مجرياً حتى يخرج من هذه الخطوات المتوالية على نسق صحيح، بقانون يعتمده في تفسير سائر الظاهرات المشابهة للظاهرة التي وقع عليها البحث بطريقه المذكور.

وحدة الحركة الكونية:

إضافة إلى كل ذلك، يتاح لنا من بعض نصوص جابر أن نستنتج أنه يقول بوحدة الحركة الكونية، أي بترابط أشياء الكون بعضها مع بعضها، وليست الأشياء والحوادث مستقلة بعضها عن بعض في حالة من التراكم والتبعثر والتكرار بعفوية، كما يفكر الميتافيزيقيون.. يقول جابر: «إن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها، ولكن على وجوه من الإخراج»[٢٥]. تقول هذه العبارة أن أشياء الكون كلها يتوالد بعضها من بعض، ويخرج بعضها من بعض، على وجوه مختلفة من الإخراج، فكأنما كل شيء موجود بالفعل يحمل في تضاعيفه شيئاً موجوداً بالقوة، وهذا الموجود بالقوة قابل أن يوجد بالفعل إذا تهيأت له أسبابه وظروفه الخاصة أو العامة التي من شأنها أن تخرج به من القوة إلى الفعل، فجابر إذن يأخذ، في فهمه للكون، بفلسفة عقلية ترى ظاهرات الكون وأشياءه وحوادثه مترابطة يجمعها ويحركها ويولدها قانون السببية الشامل، تلك النظرة تنطوي على نواة دياليكتيكية يستهدي بها جابر في كثير من بحوثه الطبيعية، ولا سيما الكيميائية. ولكنه حين يبحث في «الطلسمات» نراه يخالف نظرته العلمية العقلية ويهملها جانباً.

- فلسفة الكيمياء:

تنطلق الآن من هذه النظرة ذاتها، عند جابر، أي التي تقول «إن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها»، لنتعرف أساس فلسفته بالكيمياء. هذه النظرة تقول، كما عرفنا، أن في كل شيء موجود بالفعل شيئاً

موجوداً بالقوة.. وهنا يأتي سؤال: هل كل ما هو موجود بالقوة سيكون موجوداً بالفعل حتماً؟.. الجواب عن هذا السؤال يفسر الأساس التي تقوم عليه فلسفة الكيمياء عنده. يجيب جابر بأن الأشياء: إما بسيطة وإما مركبة.. وكل ما نراه في الطبيعة هو من الأشياء المركبة.. وهذه درجات: منها مركب أول، ومنها مركب ثان، ومنها مركب ثالث، أو مركب المركب. الأشياء البسيطة: يستحيل أن يتحول كل ما فيها بالقوة إلى وجود بالفعل، لأن البسيط غير متناه، فهو إذن أبدي لا يفنى، ولو أن ما فيه بالقوة قد خرج إلى الفعل، لصار متناهياً، والمفترض أنه غير متناه. وأما الأشياء المركبة من الدرجات الأولى (الطبيعة بوجه عام) والثانية (النار والهواء والأرض والماء)، والثالثة (الحيوان والنبات والحجر)، فكلها من الممكن أن يخرج ما فيها بالقوة إلى وجود بالفعل. ولكن هناك حالات يمتنع فيها خروج كائن من كائن آخر.. «إن الأشياء التي يمتنع ويعسر خروجها من القوة إلى الفعل على ضربين: إما أن يُرام من الأشياء ما ليس فيها بالقوة ولكن عسر خروجه إلى الفعل، كالذي يروم خروج الماء من النار من أول وهلة»[٣٦].. ويقصد أنه يحتاج ذلك إلى عمل بترتيب وعلى دفعات متوالية بعضها مسبب عن بعض.. فهو يرى أن الأمر مقترن بأسبابه الطبيعية أو بظروفه العملية القائمة على التدبير و«القصد المستقيم». وهنا نبلغ الأساس في فلسفة الكيمياء عنده، فإنه يرى ((الطبيعة علّة خروج الطلع وخروج الرياحين البرية التي لا تعالج بالسقي واللقاح وأمثال ذلك، فتخرج من القوة إلى الفعل بأنفسها وفي زمانها، وأما غير ذلك مما علّته إخراج التدابير للأشياء «فهو محتاج إلى تدبير طريقة لإخراجه»))[٣٧]. وعلى هذه القاعدة يمكن للكيميائي أن يقتدي بالطبيعة في إخراجها الأشياء من القوة إلى الفعل، فكل ما تصنعه الطبيعة من تحويل الأشياء بعضها إلى بعض آخر، يستطيع الكيميائي أن يصنع مثله إذا توفر عنده العلم والتبصر والحذر ومعرفة خصائص الأشياء والخطوات المتدرجة التي يسير بها أثناء التجربة.

- قدرة الإنسان على الخلق والابتكار:

وهنا ننتهي إلى نتيجة مدهشة في فلسفة جابر، فهو يرى أن «في قوة الإنسان أن

يعمل كالطبيعة» (كتاب السبعين – لجابر «مختارات كراوس») ص ٤٦٣. والإنسان هنا هو الكيميائي في قصده عملياً. لكأنما نرى جابر بن حيان في عصرنا هذا، يفكر بتفكير العلم الحديث المتطور. بل يدهشك أن تعلم أن الرجل قد اتخذ من نظريته القائلة بأن العالم الكيميائي يستطيع أن يحول أي كائن إلى كائن آخر في نطاق الكائنات المركبة جميعاً – قد اتخذ من هذه النظرية عنده قاعدة للقول بأن التحويل هذا ليس قاصراً على تحويل معدن إلى معدن، وحجر إلى حجر، بل يتجاوز ذلك إلى عالمي النبات والحيوان دون أن يستثني الإنسان نفسه، وليس من فرق عنده بين تحويل المعادن والجمادات وبين تحويل الكائنات الحية، سوى الفرق في طريق التجربة هنا وهناك.. فما يخرج من الحجر يرتد إلى حجر بطريق مباشر، أما ما يخرج من النبات أو الحيوان فلا يرتد نباتاً أو حيواناً إلا إذا مرّ أولاً بمرحلة الحجرية[٢٨]. ذلك يعني، في رأي جابر، أنه يمكن صنع إنسان على أية صورة شاء.. وهو يعرض عدة مذاهب في تكوين الكائن الحي، حتى الإنسان، ولم يبق متسع لذكر المذاهب هنا، وإنما نذكر هنا القاعدة العامة التي وضعها جابر لتكوين الحيوان وانحلاله، وهي التي يجملها بقوله: «إن ما يتولد من شيء ما، يكون هذا الشيء قوامه» أي أنه لو وضع في طبيعة مضادة لطبيعته صار إلى الهلاك والانحلال. ثم يذكر جابر عدداً كبيراً من صنوف الحيوان ويذكر ما يلائم طبيعتها لتوليدها من الأشياء والحيوان.

– **عقل الفيلسوف:**

إن السمات المنهجية التي رأيناها سائدة في تفكير جابر بن حيان وطريقته في البحث والتجارب، هي مستفادة بالأصل لا من كونه عالماً طبيعياً، أو كيميائياً وحسب، بل من كونه يقيم تفكيره كله على نظرة فلسفية للكون والطبيعة، فهو مؤمن بالفلسفة إلى حد حمله على القول بصورة جازمة: «إنه ليس براقٍ من أغفل صناعة الفلسفة، ولكنه راسب مضمحل إلى أسفل دائماً»[٢٩]. لذلك نرى أنه يمثل شخصية عالمية فذة وخصبة ومتعددة الجوانب. ولا شك أن الطابع العلمي المنهجي عند هذا العالم الجليل هو الجانب الأكثر أهمية في عصرنا والجدير أن نتعرفه على نحو من الجلاء والوضوح والدقة وفقاً لمنهجية هذا العصر ومفاهيمه في الأبحاث والدراسات النظرية والعملية المختلفة.

الحواشي والهوامش

١- د. زكي نجيب محمود، كتاب «جابر بن حيان»، ص ١٢.
٢- إسماعيل مظهر، كتاب «تاريخ الفكر العربي»، فصل — جابر بن حيان — ص ٨.
٣- وردت «الأزد» في كتاب (هوليارد) هكذا، «اليزد» وليس من قبيلة عربية تُعرف بهذا الاسم غير «الأزد» والأرجح أنه يريدها. نقلاً عن الدكتور زكي محمود في كتابه السابق.
٤- يحتمل الدكتور محمد يحيى الهاشمي في كتابه «الصادق ملهم الكيمياء» أن هذا الرجل هو الذي يذكره جابر في مؤلفاته أثناء الحديث عن الراهب الذي تلقن عنه بعض التجارب.
٥- فلاسفة الشيعة — ص ١٩٢ (نقلاً عن الذريعة ج٤ ص ١٥- ١٦).
٦- هو جعفر بن محمد الباقر، يلقب بالصادق، وهو سادس الأئمة الاثني عشر عند الشيعة الأمامية. ولد عام ٨٠هـ (٦٩٩ — ٧٠٠)م وتوفي عام ١٤٨هـ (٧٦٥ م). انظر: د. عادل العوا، المذاهب الفلسفية، مطبعة ابن حيان، دمشق، ١٩٨٧، ص ٤٣٩.
٧- دائرة المعارف الإسلامية، مادة «جابر بن حيان».
٨- نشر «بول كراوس». ١٩٣٨
٩- «الصادق ملهم الكيمياء» للدكتور «محمد يحيى الهاشمي»، ص ٣٣- ٤٢/تلخيص فلاسفة الشيعة/ للشيخ عبد الله نعمة، ص ١٩٣ — ١٩٤.
١٠- زكي نجيب محمود — ص ١٨ (نقلاً عن «هوليارد» — كتاب «الكيمياء حتى عهد دلتون»، ص ١٥).
١١- د. زكي محمود في كتابه «جابر بن حيان»، ص ٤.
١٢- المصدر السابق، ص٦.
١٣- قدري طوقان، الخالدون العرب، ص١٦-١٩.
١٤- المصدر السابق، ص ١٩.
١٥- زكي نجيب محمود، ص ١٩.
١٦- كشف الظنون، حاجي خليفة، ص٣٤٢.
١٧- «هوليارد» عن كتابه «الكيمياء حتى دلتن» ص ١٥.
١٨- إسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي، فصل «جابر بن حيان».
١٩- إخبار العلماء بأخبار العلماء، (طبعة خانجي) ص ١١١.
٢٠- ابن النديم، «الفهرست»، ص٥٠٠.
٢١- كشف الظنون، ص ٣٤٣.
٢٢- زكي نجيب محمود، ص ٢١.
٢٣- حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه؟ ص ٢٣٩.
٢٤- الخالدون العرب، ص ٢٠-٢١.
٢٥- حسين مروة، ص ٢٤٥.

٢٦- نشر كراوس ص ٧ - عن حسين مروة - ص ٢٤٦.
٢٧- كراوس ص٨ (تلخيص زكي محمود في «جابر بن حيان»).
٢٨- المقالة الثانية والستون من كتاب «الخواص الكبير» مختارات كراوس. ص٣٣١. (تلخيص زكي نجيب محمود ص٥١).
٢٩- المصدر السابق، ص ٣٢٩.
٣٠- تلخيص زكي نجيب محمود، ص ١٦٤.
٣١- المصدر السابق، ص ٢١٥.
٣٢- المصدر نفسه، ص ٢١٩، ٢٢٠.
٣٣- كتاب التصريف، ص ١٤٠. عن كتاب تراثنا ...ص٢٥٠.
٣٤- رسالة «إخراج ما في القوة إلى الفعل»، مختارات كراوس، ص ١٥-١٦.
٣٥- المصدر السابق، ص ٤.
٣٦- المصدر نفسه، ص ٦. «تلخيص زكي نجيب».
٣٧- المصدر نفسه، ص ٧.
٣٨- كتاب السر المكنون، الجزء الأول (نقله زكي نجيب محمود - ص ٢٢٨).
٣٩- كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل ،ص ٣٧.

المراجع الرئيسية

١- زكي نجيب محمود، «جابر بن حيان»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٨.
٢- إسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٤.
٣- قدري حافظ طوقان، الخالدون العرب، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٠.
٤- عبد الكريم اليافي، دراسات فنية في الأدب العربي، جامعة دمشق، ١٩٦٣، ص٢٤٦.
٥- د. حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه ؟، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢، ١٩٨٦.
٦- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بيروت ـ المجلد الأول. بلا تاريخ.
٧- دائرة المعارف الإسلامية، (الفندي - الشنتناوي - خورشيد - يونس)، المجلد الأول، ١٩٣٣.
٨- الفهرست، ابن النديم، نشر فلوجل، ١٨٧١.
٩- عبد الله النعمة، فلاسفة الشيعة، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٢.
١٠- للتوسع، انظر: خالد حداد، جابر بن حيان، دار الكتاب العربي، سلسلة أعلام الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٧.

آفاق المعرفة

مسؤوليّة الأدب
في إحياء اللغة والنهوض بها

رحاب محمد *

قيل لفيكتور هيغو مرة عن كلمة وردت في بيت من شعره: هذه الكلمة ليست فرنسية.. فأجاب في لهجة الواثق المؤكد: ولكني أنا فرنسي. أعطى هيغو الشاعر لنفسه -وهو الفرنسي القح الأديب الذواقة الخبير بلغته- كامل الحق في أن يستعمل الكلمة وأن يدخلها في اللغة الفرنسية لتصبح بعد ذلك إحدى مفردات هذه اللغة.

* باحثة سورية.

العمل الفني: الفنان شادي العيسمي.

وليس ذلك بغريب على الأدب العربي نفسه، فقد كان الأدباء العرب في الجاهلية يضعون الكلمات اشتقاقاً أو وضعاً، كلمات لم تعرفها اللغة السائرة قبلهم، ولكنها أصبحت من صلب اللغة العربية، وسارت مسرى كلماتها الفصيحة. ولم يتخل الأدباء والشعراء الذين أتوا بعد صدر الإسلام عن هذا الحق فوضعوا الكلمات وولدوها حتى أصبحت من صلب اللغة الأم استعمالاً و تذوقاً، وإن كانت القواميس ما تزال تصفها بأنها مولدة.

الذي أقصده من ذلك القول إن مهمة الأدب الرئيسية أن يحيي اللغة و ينميها ويحافظ عليها ويبعث فيها الحياة والحيوية كي يجعلها قادرة على التعبير الجميل عن مختلف الأحاسيس والمشاعر والأفكار والمرئيات والمسموعات. تلك رسالة مهمة يؤديها الأدب للأمة الناطق بلغتها، وهي رسالة الأدباء على اختلاف مشاربهم قبل أن تكون رسالة علماء اللغة، لأن الأديب بالنسبة للغة لغوي في مخبر الحياة، يحسّ بالمعنى أو يفكر فيه أو يراه، ثم يحس بالحاجة إلى التعبير عنه، فيحيي اللفظة بعد موات أو يبتدعها، ووراءه ذوق وإحساس وخبرة، فتأتي الكلمة حية معبرة في القالب التعبيري لتصبح من بعده شائعة في أقلام الكتاب والشعراء وأهل الإبداع الفكري بوجه عام، ثم يأتي اللغوي ليسجلها تسجيلاً مجرداً حتى يدل عليها غير العارفين بها.

واللغة دائماً في أشد الحاجة إلى هذا الإحياء، لأن الحياة تتطور من حولها، وإذا ظلت كما وضعها علماء اللغة في قواميسهم القديمة ذبلت وماتت وانهارت، وأصبحت بالتدريج عاجزة عن التعبير عن الحياة المعيشية، ومن عجزها يستمد أعداؤها الحجة على جدارة العدول عنها إلى لغة أخرى ولو كان في ذلك هدم للقومية وجحود للجنس والوطن. واللغة العربية تجتاز الآن هذه التجربة، فقد تخلى الأدب عن مهمته اللغوية طوال عدة قرون، وظلت القواميس القابعة فوق الأرفف هي مصدر اللغة، رغم أنها عاجزة في بعض الأحيان حتى عن تصوير وتمثيل كل مفرداتها الحسية منها والمعنوية. فلما فتحنا أعيننا على العصر الحديث بكل معطياته وجدنا الهوة سحيقة بين الحياة التي نحياها واللغة التي نتحدث ونعبر بها عن مكونات الحياة. وعاش الأدباء أنفسهم على ما ورثوه في الأدب القديم والمعاجم اللغوية القديمة.

نعم، شهدت اللغة ازدهاراً ولكنه لم يكن غير إحياء لبعض القديم والعودة بلغة العصر إلى لغة القرن السادس والسابع على أحسن

الفروض. نحن نقر أن تلك مهمة ليست يسيرة حقاً ولا يمكن أن نبخسها الحق فنعتبرها عدمية، و لكن عصرها الآن قد مر وانتهى، و دخلنا في عصر تطوير اللغة و تطويعها وإغنائها لتكون قادرة على التعبير عن الحياة التي نحياها. فهل يقوم الأدباء العرب في كل مكان بهذه الرسالة؟!.. عفواً إن قلت إنهم -للأسف- متخلفون عن عصرهم، و إن اللغة بين أيديهم ما تزال لغة البارودي وشوقي وحافظ والجارم، ولا يجادل أحد في أنها عظيمة وجليلة ولكن بالنسبة لعصر هؤلاء العمالقة، أما بالنسبة للجديد في الحضارة المعاصرة و التعبير عن المشاهدات والمرئيات حتى القديم منها قدم الحياة نفسها فهي فقيرة.



وإن كنت لا أبخس المجهود الذي بذله كثير من الأدباء والكتاب السياسيين بالأخص في ترجمة بعض الإصلاحات والألفاظ والتعابير الأجنبية وفي اشتقاق واستعمال بعض الألفاظ الجديدة التي لم تعرفها اللغة العربية قبل الحرب العالمية الثانية رغم ما فيها من شذوذ و ابتعاد عن أصول اللغة.

ولعل السبب في هذا التخلف عن العصر يرجع إلى أن الأدباء لا يتمثلون رسالتهم اللغوية، ولا يقدرون أنهم مدعوون إلى القيام بهذه الرسالة، ولذلك تجدهم أمام فراغ لغوي غريب يدفع بهم في كثير من الأحيان إلى ركوب المتن السهل (جداً) أي التعبير عن الفكرة بأيسر و أسهل أداء.

و تجدهم في كثير من الأحيان يلجؤون إلى العامية ويستنجدون بها للتعبير حتى عن أبسط المشاهدات والمرئيات. وبذلك لا يتخلون فقط عن رسالتهم في إحياء لغتنا

الأم وإثرائها، ولكن يضيفون إلى ذلك أنهم ينحدرون بها إلى لغة العامة ووسائلهم الأدائية -وقد يصيحون- وهم الأدباء - من أنصار العامية والدفاع عنها بحجة أنها أقدر على التعبير من الفصحى، لأنها متصلة بحياة الناس أكثر من الفصحى.

وليس ذلك في الحقيقة إلا دفاعاً عن عجزهم عن الأداء من جهة، وعجزهم بالتالي عن القيام برسالتهم اللغوية باعتبارهم من أبناء هذه اللغة. أدب كهذا قد يصور جوانب من الحياة، وقد يرضي حاسة الذوق عند الكثيرين، ولكنه يبقى بعد ذلك قاصراً عن أداء الرسالة التي أداها الخالدون من أدباء الجاهلية والإسلام و أدباء اللغات الأوروبية، أو يبقى بعد ذلك قاصراً عن مسايرة العصر والقيام بأبسط مهمة يتحملها الأدباء ألا وهي إحياء لغتهم الأم. ولعل السبب الثاني -في رأينا- أن الأدباء العرب يعتبرون الأدب فكرة مجردة لا تعبيراً وأداء، وهذه مشكلة يجب أن تناقش، وفي اعتقادي أن الأدب ليس أفكاراً مجردة يمكن أن يؤديها الشاعر أو الكاتب بأبسط أداء أو بلغة التبليغ فحسب، ولكن الأدب، إلى جانب أنه فكرة وإحساس ومشاعر، لغة و أسلوب و طريقة للأداء.

والجمال الأدبي لا يأتي من الفكرة فقط، ولكن من طريقة التعبير عنها كذلك، فالأدب فن تعبيري لا فن فكري فحسب، فهو ليس علماً ولا فلسفة، ولكنه فن يعتمد على الفكرة والإحساس والشعور، ويعتمد كذلك على طريقة التعبير سواء منها اللغة أو الأسلوب أو فن الأداء كالفن المسرحي والقصصي والروائي وفن المقالة ويعتمد على فن الإخراج كذلك، والكاتب الذي يوفر لإنتاجه الفكرة وفن الأداء الأدبي ثم يتساهل في فن الأداء التعبيري يخون رسالة الأدب ويخل بمهمته ككاتب أو شاعر معنى ذلك أن اللغة ليست وسيلة عابرة فحسب، وليس أسلوباً يمكن أن يكون ويمكن أن يعدل عنه إلى غيره من الأساليب المؤدية، ولكنها عمود من أعمدة الأدب والأساس من أسسه، وهي مثل الألوان بالنسبة للفنان الرسّام، وأوتار العود والكمان وملامس البيانو بالنسبة للموسيقي الفنان لا يستغني عن إجادتها واختيارها وتجديدها وإحيائها، غير من سلك بفنه سبيل الإفلاس والذبول والموت.

ثم إن اللغة نفسها كفن تعبيري قادرة على بعث كثير من النماذج الأدبية وعلى الإيحاء للكاتب والشاعر بصور تعبيرية قد تبلغ حد الروعة في الجمال، ولا تغني فقط الصور البلاغية أو اللغوية، ولكن الصور المعنوية التي تؤديها اللغة الجميلة وتوحي بها. فاللغة الثرية بالمفردات والتعابير الجميلة، الممارسة للحياة، المتوغلة في مشاكل الإنسان

وأعماله وآماله وآلامه، المتجولة في الآفاق المتفتحة على دنيا الطبيعة، ودنيا الفكر ودنيا النفس، هي اللغة التي تستطيع أن تنتج أدباً صالحاً للبقاء، وهي التي توحي للكاتب والشاعر بصور أدبية رائعة وهي التي تطور الأدب وتتطور معه، وهي التي تغبط القارئ في الأدب لأنها ترضي جانب الإحساس التعبيري عنده بمقدار ما ترضي جانب القدرة التعبيرية عند الكاتب والشاعر.

ولكل لغة عبقريتها، وقد امتازت كثير من اللغات بالعبقرية الفكرية التي استمدتها من طبيعة اللغة ونشأتها وتطورها أحياناً، واستمدتها أحياناً أخرى من طبيعة الفكر المتحدث بهذه اللغة ومن طبيعة الأمة المستعملة لها، وامتازت لغات أخرى بالعبقرية الأدبية التي استمدتها كذلك من طبيعة اللغة ونشأتها، ومن طبيعة الوطن الذي نشأت فيه، ومن الأمة المتحدثة بها ومن الممارسة الطويلة والاستعمال الذكي.. وفي ظل هذه العبقرية تتطور اللغة وتنمو وتثرى وتصبح قادرة على التعبير والإبداع والخلق، بل إنها أحيانا تكتسي طابع السيادة في الميدان الذي تنبغ فيه.

وإذا كانت اللغة الألمانية لغة الفكر والفلسفة، واللغة الإنكليزية لغة العلم والدبلوماسية، واللغة الفرنسية لغة الأدب والعاطفة، فإن لغتنا العربية الشاعرة هي لغة الأدب والعاطفة كذلك بموسيقاها وعذوبة ألفاظها ودقتها في التعبير والأداء. ولكن هذه العبقريات لم تكتسب بالجمود والركود والاعتماد على الماضي، وإنما اكتسبت بالخلق والتطور والإبداع، فالفكر والعلم والدبلوماسية والأدب جميعها قيم متطورة حية في حاجة إلى لغة تماثلها في التطور والحياة والنمو. وقد استجابت اللغات الحية جميعها لهذه الحاجة لا بفعل اللغويين (المعجميين) ولكن بفعل العلماء والمفكرين والفلسفة والأدباء، فبفضلهم أصبحت اللغات الحية عالمية، كل منها في الميدان الذي نبغت فيه.

ثم إن العصر الذي نحياه عصر الخلق العلمي والتكنولوجي، واللغة الحية تتبع العقل المبدع، وعلى الذين يمارسون التعبير بفن القول أن يساهموا مع العلم والحضارة في الخلق، إذا أبدع العلماء والحضاريون في ابتكار وسيلة التعبير عنها، وعلى الأدباء العرب إذاً أن يحسبوا حساب هذه المسؤولية، وأن يقدروا دورهم الذي ليس هو دور الحاضر فحسب، ولكن دور الماضي الذي كان مشحوناً بالجمود والذي يجب أن نتداركه، ودور المستقبل الذي يتطلب منا أن نسلمه لغة متطورة في مستوى المستقبل لا في مستوى الماضي السحيق.

آفاق المعرفة

ذكرت بلادي فاستهلت مدامعي

إبراهيم الصعبي *

قال أبو عمرو بن العلاء: مما يدل على حرية الرجل وكرم غريزته حنينه إلى أوطانه وتشوقه إلى متقدم إخوانه وبكاؤه على ما مضى من زمانه، وقالوا: الكريم يحنّ إلى جنابه، كما يحنّ الأسد إلى غابه، وقالوا يشتاق اللبيب إلى وطنه، كما يشتاق النجيب إلى عطفه.

ومما قيل في ذكرى الأوطان: بلد لا تؤثر عليه بلداً، ولا تصبر عليه أبداً، هو عشه الذي فيه درج، ومنه خرج.. مجمع أسرته، ومقطع سرته.. بلد أنشأته تربته، وغذاه هواؤه، ورباه نسيمه، وحلّت عن التوائم فيه.

قالوا: وكان الناس يتشوقون إلى أوطانهم، ولا يفهمون العلة في ذلك، حتى

* ناقد سوري.

العمل الفني: الفنان مطيع علي.

أوضحها علي بن العباس الرومي في قصيدة لسليمان بن عبد الله بن طاهر يستعديه على رجل من التجار يعرف بابن أبي كامل، أجبره على بيع داره واغتصبه بعض جدرها، بقوله:

ولي وطن آليت ألا أبيعه
وألا أرى غيري له الدهر مالكا
عمرت به شرخ الشباب منعما
بصحبة قوم أصبحوا في ظلالكا
وحبب أوطان الرجال إليهم
مآرب قضاها الشباب هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم
عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا
فقد ألفته النفس حتى كأنه
لها جسد إن بان غودر هالكا

يقول له فيها:

وقد عزني فيها لئيم وسامني
فقال لي أجهد في جهد احتيالكا
وما هو ألا نسجك الشعر ضلة
وما الشعر ألا ضلة من ظلالكا
وإني وإن أضحى مدلا بماله
لأمل أضحى مدلا بمالكا
فإن لم تصبني من يعنيك نعمة
فلا تخطئه نقمة من شمالكا

وقال علي بن عبد الكريم النصيبي: أتاني أبو الحسن بن الرومي بقصيدته هذه، وقال: انصفني، وقال الحق: أيهما أحسن قولي في الوطن أو قول الأعرابي:

أحب البلاد ما بين منعج
إلي وسلمى أن يصوب سحابها
بلاد بها نيطت علىّ تمائمي
وأول أرض مس جلدي ترابها

فقلت: بل قولك، لأنه ذكر الوطن ومحبته، وأنت ذكرت الملة التي أوجبت ذلك.

وقال ابن الرومي أيضاً يتشوق إلى بغداد، وقد طال مقامه بمدينة سر من رأى (سامراء):

بلد صحبت به الشبيبة والصبا
ولبست ثوب العيش وهو جديد
فإذا تمثل في الضمير
رأيته وعليه أغصان الشباب تعيد

وقال أبو العباس: ولما احتفل القائل في هذا المعنى السابق إليه قال:

بلاد بها حلّ الشباب تمائمي

وقد تقدم، وإذا كانت تمائمه قطعت بأبرق العزاف، وكان التراب الذي مس جلده تراب جزيرة سيراف، وحب أن يحن إليه حنين المتأسفين على غوطة دمشق، وقصور مدينة السلام، ونجف الجزيرة، ومستشرف الخورنق، وجوسق سرّ من رأى، لما بعد عنها، وطال مقامه بغيرها، كلا، ولكن هذا الرجل علم أن الحنين إلى الأوطان لما تذكر من معاهد اللهو فيها، بجدة الشباب الذي ذكر أنه غول سكرته، يغطي على مقدار فضيلته، في قوله:

لا تلم من يبكي شبيبته
ألا إذا لم يبكها بدم
عيب الشبيبة غول سكرتها
مقدار ما فيها من النعم
لسنا نراها حق رؤيتها
ألا أوان الشيب والهرم

كالشمس لا تبدو فضيلتها
حتى تغشى الأرض بالظلم
ولرب شيء لا يبينه
وجدانه إلا مع العدم

أخذها هذا من قول الطائي:

راحت وفود الأرض عن قبره
فارغة القلب ملاء القلوب
قد علمت ما رزئت إنما
يعرف فقد الشمس بعد الغروب

وأخذ ابن الرومي قوله في صفة الوطن من قول الشاعر بشار بن برد:

متى تعرف الدار التي بان أهلها
بسعدي فإن العهد منك قريب
تذكرت الأهواء إذ أنت يافع
لديها فمعناها لديك حبيب

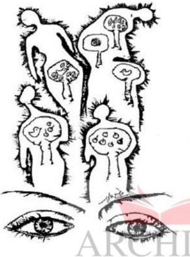
أو من قول بعض الأعراب:

ذكرت بلادي فاستهلت مدامعي
بشوق إلى عهد الصبا المتقادم
حننت إلى أرض أخضر شاربي
وقطع عني قبل عقد التمائم

وأنشد ثعلب لرجاء بن هرون المكي:

أحن إلى وادي الأراك صبابة
لعهد الصبا فيه وتذكار أول
كأن نسيم الريح في جنباته
نسيم حبيب أو لقاء مؤمل

قال أبو بكر الصولي: ولست أشك أنه من قول لرجاء أخذه، وبه ألم وعليه عول، لأنه في تناوله المعنى غريب الأخذ، عاثر السهم، لا يعارض معنى معروفاً إذا أنشد علم الناس أنه معدنه الذي أنتجته منه، وقد اختلس معنى



ابن الرومي:

فقد ألفته النفس حتى كأنه
لها جسد إن بان غودر هالكا

أخذه علي بن محمد الإيادي وقال فأحسن الأخذ ولطف في السرقة:

بالجزع فالخبتين أشلاء دار
ذات ليال قد تولت قصار
بانوا فماتت أسفاً بعدهم
وإنما الناس نفوس الديار

وقال أعرابي:

أيا حبذا نجد وطيب ترابه
تصافحه أيدي الرياح الغرائب

وعهد صبا فيه ينازعك الهوى
بذلك أتراب عذاب المشارب

وقال ابن مياده يخاطب الوليد بن زيد:

ألا ليت شعري هل ابيتين ليلة
بحرّة ليلى حيث رمتني أهلي

بلاد بها نيطت علي تمائمي
وقطعن عني حين أدركني عقلي

فإن كنت عن تلك المواطن مانعي
فأفش عليّ الرزق واجمع إذا شملي

وقال سوار بن الضرير، ورويت لمالك بن الريب:

سقى الله اليمامة من بلاد
نوائحها كأرواح الغواني

وجوا زاهرا للريح فيه
نسيم لا يروع الترب واني

به سقت الشباب إلى زمان
يقبح عندنا حسن الزمان

وقال أعرابي:

أقول لصاحبي والعيس تخدي
بنا بين المنيفة فالضمار

تمتع من شميم عرار نجد
فما بعد العيشة من عرار

ألا يا حبذا نفحات نجد
وريّا وروضة غبّ القطار

وأهلك إذ يحل القوم نجدا
وأنت على زمانك غير زار

شهور ينقضين وما شعرنا
بأنصاف لهن ولا سرار

وهذا البيت كقول الآخر:

سقى الله أيامنا قد تتابعت
وسقيا لعصر العامرية من عصر

ليالي أعطيت البطالة مقودي
تمرّ الليالي والشهور ولا الهوى

ولهم في وصف الأوطان: بلدة كأنها منقوشة في عرض الأرض.. بلدة كان ترابها عبيراً، وحيطانها عقيقاً، وهواؤها نسيماً، وماؤها رحيقاً.. بلدة معشوقة السكنى، رحبة المثوى، كوكبها يقظان، وجوّها عريان، وحصاها جوهر، ونسيمها معطّر، وترابها مسك أنفر، ويومها غداه، وليلها سحر، وطعامها هني، وشرابها مريّ.. بلدة واسعة الرقعة، طيبة البقعة، كأن محاسن الدنيا عليها مفروشة، واسطة البلاد وسرتها، ووجهها وغرّتها.

وقد أوصى أحد الحكماء صديقاً له، وقد أراد سفراW، فقال: إنك تدخل بلداً لا يعرفك أهله، فتمسك بوصيتي تنفق بها فيه: عليك بحسن الشمائل فإنها تدل على الحرية، ونظافة البزة فإنها تنبئ عن النشئ في النعمة، وطيب الرائحة فإنها تظهر المروءة، والأدب الجميل فإنه يكسب المحبة، وليكن عقلك دون دينك، وقولك دون فعلك، ولباسك دون قدرك، والزم الحياة والأنفة، فإنك إن استحييت من الغضاضة اجتنبت الخساسة، وإن أنفت عن الغلبة، لم يتقدمك نظير في مرتبة.

قال الأصمعي: سمعت أعرابياً يوصي آخر سفراW، فقال: آثر بعملك معادك، ولا تدع لشهوتك.. رشادك، وليكن عقلك وزيرك الذي يدعوك إلى الهدى، ويجنبك من الردى، واحبس هواك عن الفواحش، وأطلقه في المكارم فإنك

تبر بذلك سلفك، وتشيد به شرفك.

وأوصت أعرابية ابنها في سفر، فقالت: يا بني، إنك تجاور الغرباء، وترحل عن الأصدقاء، ولعلك لا تلقى غير الأعداء، فخالط الناس بجميل البشر، واتق الله في العلانية والسر.

وقال أبان بن تغلب: شهدت أعرابية توصي ولداً لها أراد سفراً وهي تقول: أي بني اجلس أمنحك وصيتي، وبالله توفيقك. وقال أبان: فوقفت مستمعاً لكلامها، مستحسناً لوصيتها، فإذا هي تقول: أي بني، إياك والنميمة فإنها تزرع الضغينة، وتفرق بين المحبين، وإياك والتعرض للعيوب فتتخذ غرضاً، وخليق ألا يثبت الغرض على كثرة السهام، وقلما اعتورت السهام غرضا إلا كلمته، حتى يهيئ ما اشتد من قوته، وإياك والجود بدينك، والبخل بمالك، وإذا هززت فاهزز كريماً يلن لهزتك، ولاتهزز اللئيم فإنه صخرة لا يتفجر ماؤها، ومثل بنفسك مثال ما استحسنت من غيرك فاعمل به، وأما استقبحت من غيرك فاجتنبه، فإن المرء لا يرى عيب نفسه، ومن كانت مودته بشره، وخالف منه ذلك فعله، كان صديقه منه على مثل الريح في تصرفها.

ثم أمسكت، فدنوت منها، فقلت لها: بالله يا أعرابية، إلا ما زدته من الوصية، فقالت: أو قد أعجبك كلام العرب يا حضري؟ قلت نعم، قالت: الغدر أقبح ما تعامل به الناس بينهم، ومن جمع الحلم والسخاء فقد أجاد الحلة ريطتها وسربلها.

وقال أبو القاسم بن عباد الصاحب: الخبر المنقول إن المقبوض غريباً شهيد، وفي الحديث: سافروا تغنموا. والسفر أحد أسباب العيش الذي به قوامه، وعليها نظامه. أن الله لم يجمع منافع الدنيا في الأرض، بل فرقها وأحوج بعضها إلى بعض. والمسافر يسمع العجائب، ويكسب التجارب، ويجلب المكاسب.. والأسفار مما تزيدك علماً بقدرة الله، وحكمته، وتدعوك إلى شكر نعمته.. وليس بينك وبين بلد نسب، فخير البلاد ما حملك، والسفر يسفر عن أخلاق الرجال. أوحش أهلك إذا كان في ايحاشهم أنسك، واهجر وطنك إذا نبت عنه نفسك.. ربما أسفر السفر عن الظفر، وتعذر في الوطن قضاء الوطن، وأنشد:

ليس ارتحالك ترتاد الغنى سفرا
بل المقام على خسف هو السفر

وهذا كقول الطائي:

وما الفقر بالبيد القفاء، بل التي
نبت بي وساكنوها من الفقر

أخذه المتنبي فقال:

إذا ترحلت عن قوم وقد قدروا
ألا تفارقهم فالراحلون هم

وقيل شيئان لا يعرفهما إلا من ابتلي بهما: السفر الشاسع، والبناء الواسع. السفر والسقم والقتال ثلاثة متقاربة، فالسفر سفينة الأذى، والسقم حريق الجسد، والقتال منبت المنايا. وإذا كنت في غير بلدك فلا تنس نصيبك من الذل.. الغربة كربة.. النقلة مثلة، والغريب كالفرس الذي زايل أرضه، وفقد شربه، فهو ذاو لا يثمر، وذابل لا ينضر.. والغريب كالوحش النائي عن وطنه، فهو لكل سبع فريسة، ولكل رام رمية.

حوار العدد

مع صميم الشريف:

من الأدب إلى الموسيقى

حـــوار: عادل أبو شنب

حوار العدد

صميم الشريف:
من الأدب إلى الموسيقى

إعداد: عادل أبو شنب *

كان هذا الصديق أول أديب عرفته في حياتي، كان واقفاً بقامته المديدة وسط مكتب جريدة «النقاد» عندما دخلته لأول مرة في حياتي. استقبلني بلطف وعاملني كزميلين ورفيقي درب، ومنذ ذلك الوقت، وقد مرت ستون سنة، أصبح صديقي الأثير. إنه الكاتب القاص الأستاذ صميم الشريف، وإنه الباحث الموسيقي، فيما بعد، الذي هاجر من فن الأدب، والقصة بالتحديد، إلى فن الموسيقى، فصار علماً من أعلام الباحثين فيها، محلياً وعالمياً، وله مؤلفات وكتب.

* أديب وقاص سوري

وإنه ليسرني أن أستضيف في حوار هذا العدد من «المعرفة» من بقي صديقاً وفياً، رغم تعاقب السنين.

الولادة

• ولدت في دمشق في الخامس عشر من شهر آب- اغسطس- عام ١٩٢٧، وتعود جذور الأسرة وفق النسب المحفوظ إلى المدينة المنورة، ولا يزيد عمر العائلة في دمشق منذ نزوح جد أبي عن مئتي عام. فقدت والدي وأنا في الشهر الثاني من عمري، فاهتمت والدتي بتربيتي وأختي، وكانت تجيد العزف بالعود، كما كان جدي لأمي يتقن العزف بالكلارينيت التركية.

النشأة والدراسة

• نشأت في بيت كلف بالثقافة والفن. والتحقت بالمدارس الرسمية حتى نهاية المرحلة الثانوية عام ١٩٤٧، وإبان سنوات الدراسة تعلقت بتوجيه من أخي وأختي بمكتبة العائلة وبالدوريات الثقافية التي كانت تصدر في الثلاثينيات والأربعينيات من مثل الرسالة والرواية والثقافة والصباح وألف ليلة والأديب وما إليها، وفي المرحلة نفسها وبدافع من أخي الذي يكبرني وكان عازفاً ماهراً بالعود، انتسبت إلى معهد أصدقاء الفنون، فتعلمت العزف بالماندولين على يدي د شمس الدين الجندي، والكيتار على الأستاذ «الفريد روميه» وعلوم الموسيقى الغربية التي كنت أميل إليها على البارون الروسي «اراست بليينغ» الذي كان تلميذاً لرمسكي كورساكوف. وشغل قبل الثورة البولشفية منصب قائد فلهارمونية بطرسبرغ، وفر بعد اندلاع الثورة بأسرته من روسيا إلى أن حط رحاله في دمشق، وهو الذي نصحني بالانصراف عن التأليف والاهتمام بالنقد والبحث الموسيقيين، وكان يمكن لي أن أتابع دراسة الموسيقى لولا موقف الأسرة المعارض والحازم تجاه هذا الأمر.

- عرفت في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي واحداً من القصاصين المتميزين، ثم غبت إلا قليلا عن الساحة الأدبية؟ فبماذا تفسر هذا الغياب؟

• لم أبتعد عن كتابة القصة، بل ومارست إضافة إليها كتابة الرواية والمسرحية، والعقبات التي صادفتها في النشر هي التي باعدت بيني وبين القرّاء، حتى ذهب الظن بالكثيرين أني انصرفت عن أدب القصة إلى البحث الموسيقي علماً أن كتاب «أساطين الموسيقى العالمية» الذي وضعته عام ١٩٥٤، كان في أوج محاولاتي القصصية، صحيح لم أنشر خلال عقود من الزمن سوى قصتين أو ثلاث، إلا أنني أفكر اليوم جدياً بنشر

مجموعة «اعترافات الزنزانة» ورواية «المياه الجارفة» ومسرحية «الآله يسترد وديعته» إذا ساعدتني الظروف أما حالياً فأنا غارق بأبحاث ممتعة عن الموسيقى السورية التي تعود لآلاف السنين.

• اتجهت إلى الموسيقى إذاً؟ ماهي انجازاتك في هذا الفن؟

• ميلي إلى الموسيقى لم يأتني من فراغ، فأنا منذ طفولتي أعيش في جو موسيقي، وأسمع الموسيقى وأطرب لمحمد عبد الوهاب وأم كلثوم وفريد الأطرش، غير أن الذي بهرني وحولني من الموسيقى العربية إلى الموسيقى الغربية الأسطوانات الخمسين المستعملة التي اشتريتها مصادفة بمبلغ زهيد.. منها تعرفت بتهوفن وشتراوس وواغل وليهار وبيزيه وآخرين، ومنها اكتشفت آفاقاً ممتعة كنت أجهلها، فأدمنت الاستماع إليها قبل أن أستمع لسواها من الروائع، وكان لدور البارون بلليغ أثر في ذلك، فهو الذي تابع تثقيفي موسيقياً. وقد دفعني هذا إلى كتابة اثني عشر مقالاً عن أعلام الموسيقى الغربية طوال عام ١٩٤٧، نشرتها كلها مجلة الأديب اللبنانية الشهرية، بمعدل مقال واحد في الشهر. أما عن نشاطي عازفاً بالماندولين، فقد كنت أمارس هذا النشاط في فرقة المعهد التي كانت تقدم حفلاتها الأسبوعية كل ثلاثاء في مطعم الجامعة في الصالحية لصاحبه الأستاذ المربي الراحل فؤاد الصواف، وعندما أسس الراحل هشام الشمعة «فرقة المعزوفات الحديثة» عام ١٩٤٨ كنت واحداً من عازفيها، وظلت هذه الفرقة تقدم حفلة واحدة في الأسبوع من إذاعة دمشق، إلى أن انفرط عقدها عندما سافر مؤسسها إلى القاهرة لمتابعة دراسته الموسيقية. وفي مستهل الخمسينيات استدعاني الموسيقي الفلسطيني الراحل يوسف بتروني باعتباري العازف الوحيد تقريباً بالماندولين «ليكون مني ومن عازف الكمان الجهير -فيولونسيل- تيسير عقيل، ومن عازف الكمان الأجهر - كونترباص - فيلكس خوري، ومنه بالذات بالبيانو «فرقة الماندولينات الحديثة»، علماً أن هذه الفرقة لم تضم عازفاً بالماندولين سواي، وظلت هذه الفرقة تقدم برنامجاً أسبوعياً من استديو الإذاعة القائم آنذاك في شارع بغداد، إلى أن توقفت نهائياً بسبب تعييني مدّرساً للموسيقى في ثانويات السويداء عام ١٩٥٢. وفي هذه المدينة الصغيرة الرائعة تابعت تدريب الفرقة الطلابية التي أسسها الأستاذ المعلم محمد كامل القدسي، حتى صارت من فرق الطلاب الطليعية، وبعد انتقال عملي إلى دمشق، عكفت بطلب من الإذاعة بإعداد

برنامج عن أعلام الموسيقى الغربية حمل عنوان «أساطين الموسيقى العالمية، عرض وتحليل» كان يقدمه الراحل عادل خياطة، وظل هذا البرنامج الدسم يبث من الإذاعة من عام ١٩٥٥ ولغاية عام ١٩٦٥، بمعدل ساعة واحدة يومياً، وعندما أنيط بي بقرار من المدير العام الأمير يحيى الشهابي عام ١٩٦٢، الإشراف على «البرنامج الثاني» الثقافي الذي كان يبث بمعدل ثلاث ساعات يومياً، عمدت فيه أيضاً على تقديم روائع الموسيقى الكلاسيكية التي كانت تجد هوى لدى مستمعي هذا البرنامج، وطوال هذا الزمن الذي امتد أكثر من عقد من السنين، لم أنقطع عن كتابة القصة والمطالعة المستمرة التي هي سلاح كل كاتب أو أديب محسوب على الحركة الأدبية. تلك كانت بعض الإنجازات الموسيقية التي حققت عن طريقها -كما أعتقد- الارتقاء بذائقة الناس الموسيقية.

جوقة الفرح

- أرى أنك تتعاون مع بعض الفرق الموسيقية كجوقة الفرح التي يترأسها الأب الياس زحلاوي، فما هي آفاق هذا التعاون الموسيقي؟

• لم أتعاون مع أية فرقة موسيقية وإن كان قوادها وأكثر عازفيها وملحنيها ومطربيها من الأصدقاء، وأنا بحكم موقعي باحثاً وناقداً



موسيقياً، أرصد أداء هذه الفرق وأعمالها لأكتب عنها، وأتتبع العازفين المنفردين لأرى إلى أين تقودهم مواهبهم التي دعموها بالدراسة الدؤوبة فأشجع من يستحق التشجيع وأوجه من يحتاج إلى التوجيه، لأن وظيفة النقد أولاً وآخراً، التوجيه والابتعاد عن الذم والتأنيب. أما بالنسبة لجوقة الفرح الرائعة، فتربطني بمؤسسها الأب الياس زحلاوي صداقة حميمة، وإذا قلت إن أهالي دمشق جميعاً هم أصدقاء له فلا أكون مغالياً، ومن هذه الصداقة التي أعتز بها، نشأ نوع من التعاون فيما بيننا اقتصر على بعض المعلومات التاريخية المتعلقة ببعض الأغنيات على نحو ما تم في حفل الجوقة الأخير الذي قادته ببراعة السيدة

«رجاء الأمير» التي كان لي شرف التعاون معها في هذا المضمار، وجوقة الفرح التي بلغت الواحدة والثلاثين من عمرها، هي من الفرق المتفوقة، واستطاعت أن ترفع صوت سورية العروبي في كل مكان حلت فيه وهي مازالت تؤدي رسالتها فنياً وقومياً في المحافل الثقافية العربية والدولية كافة على الرغم من إمكاناتها المادية المتواضعة التي تعتمد بالدرجة الأولى على التبرعات.

كتب في الموسيقى والقصة..

- ماهي أهم كتبك في فن الموسيقى، وماهي كتبك في القصة؟

• أوّل كتاب موسيقي وضعته، كان إبان توجهي للموسيقى الغربية، وفي هذا الكتاب «أساطين الموسيقى العالمية» الذي ظهر عام ١٩٥٤، تحدثت عن حياة وأعمال عشرين علماً من أعلام الموسيقى الغربية، أما كتاب «الأغنية العربية» الذي صدر عن وزارة الثقافة عام ١٩٨٠، فقد ألفته بعد اكتشافي من خلال التدريس أن غالبية الطلبة ناهيك عن عامة الناس، لايفرقون في الغناء بين الموشحة والقصيدة والدور والطقطوقة وما إليها، واكتشفت أيضاً بأني أخطأت حين صرفت اهتمامي عن الموسيقى العربية إلى الغربية، فالذي يهزني طرباً في الموسيقى العربية، افتقر إليه في الموسيقى الغربية التي يحتاج سبرها إلى التفكير والتأمل، ومن ليس له ماض لا يمكن أن يكون له حاضراً ومستقبلاً، ومن هنا وضعت هذا الكتاب الذي يشرح قوالب الغناء العربي إضافة لأعلام هذا الفن من المعاصرين، من مطربين وملحنين وكتاب أغنية.

الكتاب الثالث، صدر عن دار طلاس عام ١٩٩٣ في طبعتين متتاليتين، وهو بعنوان «السنباطي وجيل العمالقة»، الذي دفعني إلى تأليف هذا الكتاب والبحث في سيرة وأعمال هذا الموسيقار الخالد، إعجابي الشديد بأعماله، وشعوري أن هذا النابغة لم يفه أحد حقه.

الكتاب الرابع الذي صدر عن وزارة الثقافة عام ١٩٩٦ هو «الموسيقى في سورية، أعلام وتاريخ»، الذي أتعبني كثيراً لأني استمديت المعلومات كلها تقريباً، من الصحف السورية كافة والصادرة منذ عام ١٩٢٨، إضافة إلى بعض الصحف والمجلات اللبنانية ومجلة الحديث الحلبية، ومجلة «منيرفا» التي زودتني بها أنت بالذات أستاذ عادل ذات يوم. والكتاب يتحدث عن ستة وثلاثين موسيقياً يقع تاريخ ولاداتهم بين ١٨٨٠ وعام ١٩٢٠، وهؤلاء هم جيل الرواد وورثة الرواد الذين أرسوا دعائم الموسيقى العربية السورية.

هــذا عن كتب الموسـيقى. أما في مجال القصة القصيرة، فأصدرت مجموعتين الأولى عام ١٩٥٤، بعنوان «أنــين الأرض» والثانية عام ١٩٦١، بعنوان «عندما يجوع الأطفال»، وهــذه كتب مقدمــة لها الصــديق الراحل د. يوســف إدريس. الاتجــاه العام في هذه القصــص، هو الواقعية المثالية، وأنا ككاتب ملتزم، حاولت نقل معاناة بسطاء الناس في حدود معايشتي لهم، وكتاباتي الأولى اتسمت برومانسية مجلببة بالواقعية، ولم أكن وحدي في هذا المضمار الذي غرف منه أكثر كتاب القصة في بداياتهم، ولا أخفي أن تأثير الأدب الروســي ومن ثــم الأدب الأمريكي المعاصر طغيا علــى تأثيرات الأدب الفرنســي عند أغلب كتّاب القصة وأنا من بينهم، ولم يظهر الاتجاه الاشتراكي في قصصي إلا من خلال عدد ضئيل منها مثل: أنين الأرض، وإضراب العمــال، والأرقام الجامــدة، وعندما يجوع الأطفال، وهذه القصــص وغيرها لم تعتمد بطلاً يكون هو محور القصــة وإنما حكايات الناس الذين يتناولهم الموضــوع ويشــتركون جميعاً في صنعه، كما أن أغلب هذه القصص تــدور في مجملها حول صراع البســطاء مع الحياة، وصراع العمال والفلاحين ضــد ما هو غير إنساني، كتكريس الآلة لاضطهادهم بدلاً من تسخيرها لخدمتهم.

- ما هو رأيك في الحركة الموسيقية في سورية الآن؟

• الحركــة الموســيقية في ســورية اليوم تسير في اتجاهين الموسيقى العربية السورية، والموســيقى الغربية، والموســيقى الســورية عامــة تعيش اليوم علــى الرغم مما قدمته الدولــة للعاملــين فيها، على فئــات الرواد وورثــة الــرواد، وإذا كانت هذه الموســيقى عرفت ازدهاراً حقيقياً في سني خمسينيات وستينيات القرن الماضــي إبان المد القومي حتى صارت رديفاً له، فإنها شهدت انحساراً سريعاً بعد نكســة حزيران، ودفعة قوية بعد حرب تشرين التحريرية، ومن ثم كبت مجارية العواصــف التي حلت بالوطن العربي، وهي اليوم تائهة بين الأصالة والتغريب الذي نراه يحاول محاكاة الصرعات الموسيقية الوافدة الخالية من لغة الموسيقى الشرقية والطرب والتطريــب التي هي كلها عماد الموســيقى العربية، ولــولا بعض أعــلام الغناء الذين حافظــوا على التراث وصــانوه وأحيوه من مثل صباح فخري وعمر سرميني ونهاد نجار وغيرهم لوجدنا موســيقانا في سرب غريب الوجه واليد واللســـان، وفي واقع الحال فإن التردي الذي آلت إليه الأغنية العربية عامة والسورية خاصة، ترجع إلى استسهال النظم والتلحــين والأداء الذي مازال يدور في فلك

ألحان خمسينيات وستينيات القرن الماضي دون أن تشهد أي تطور يواكب اختراعات العصر، وإذا كان استخدام الآلات الموسيقية الالكترونية التي استعملوها في الأداء يعد تطويراً، فإنه في نظر النقاد والباحثين مجرد إبهار، والتطوير الحقيقي يكون في اللحن والباقي يندرج في العملية الإبهارية، وما هجرة الأصوات القوية القادرة من مثل ميادة الحناوي وأصالة نصري وغيرهما إلا سعياً وراء الألحان المبدعة والتماساً للتقدير والدعم اللذين حرموا منه في بلدهم.

إن انعدام الثقافة الموسيقية لدى أغلب الملحنين وعدم تتبعهم للحياة الموسيقية العربية، أعطى كل هذا الغث من الغناء الذي انحصر في الطقطوقة الغزلية التي تصافحنا يومياً بعيداً عن القصيدة الوصفية والرومانسية والحياتية، ولو أن هؤلاء بدؤوا من حيث انتهى العمالقة في عطائهم، لتغير وجه الموسيقى السورية، ووجه المبدعين الحقيقيين الذين وجدوا في الاغتراب، وجودهم الحقيقي، ومع ذلك يظل هناك بصيص أمل، يتجلى يوماً بعد يوم بالمعلمين الجدد الذين تخرجوا من المعهد العالي وملأوا الساحة الموسيقية منهم: المؤلف وعازف العود القدير «جوان قره جولي» الذي برهن في مؤلفاته وفي الألحان التراثية الشعبية التي طورها وأغناها بالتوافقات اللحنية أنه يسير في طريق الموسيقى السورية الصحيح، ومثله قائد الفرقة الموسيقية العربية عصام رافع الذي لفت إليه الأنظار من وراء معالجته لبعض أعمال العمالقة التي أحياها برؤية جديدة، كذلك فعل الموسيقي ماجد سراي الدين.

وجميع هؤلاء وغيرهم يهدفون من وراء نشاطهم المتنامي إلى الارتقاء بموسيقانا لاسيما بعد أن قررت مغنيات الأوبرا السوريات الشهيرات عالمياً من مثل لبانة قنطار وسوزان حداد ورشا رزق خوض غمار الغناء العربي التراثي الذي حققن فيه حضوراً متميزاً، ويبرز في خضم هذا كله صوت رقيق ناعم لا يرقى إلى الأصوات القوية، وصاحب هذا الصوت الذي جرفته الأغنية الدارجة الخفيفة، وغنى فيها ألحاناً دون مستوى صوتها الأليف هي نورا رحال. وعلى الرغم من هذا كله فإن ثمة سؤالاً يحضرني للتدليل على واقع الموسيقى والغناء في سورية هو: أين هو العمل الغنائي أو الموسيقي الذي حقق جماهيرية على مستوى الوطن على الأقل؟! الجواب اتركه للقارئ.

واقع الموسيقى الغربية في سورية على

النقيض تماماً من واقع الموسيقى العربية، وما زرعه الراحل صلحي الوادي مذ تولى إدارة المعهد العربي للموسيقى عام ١٩٦٠، تحصده سورية اليوم وأجيال العازفين والمؤلفين والمغنين الذين رباهم على الموسيقى الغربية، تابع تربيتهم في المعهد العالي الذي تولى عمادته عام ١٩٩٠، وفق أحدث الطرق المتبعة في الأكاديميات الموسيقية في العالم، والفرقة الوطنية السيمفونية التي أضاءت في سماء سورية والوطن العربي وكانت خير سفير لوطننا في بعض الدول الأوروبية وأمريكا أسسها عام ١٩٩٢، وقادها بنفسه ولعبت دوراً هاماً في نشر الثقافة الموسيقية، وبعد نجاحه في قيادة أعمال هامة لأعلام الموسيقى الغربية إضافة لأوبرا «دايدو واينياس» بعناصر سورية رئيسة، أهاب بتلامذته إطلاق مواهبهم بتأليف فرق الجاز الموسيقية، وفرق موسيقى الحجرة، فألف «فاهي دمرجيان» فرقة «التايغرز» لموسيقى الجاز، وساهم معن خليفة مع زملائه بتكوين خماسي النحاسيات، وانبرى «هانيبال سعد» إلى تأسيس عدد من فرق الجاز واستقدام عدد من فرق الجاز الغربية بمساعدة مسؤولة للاحتكاك بها والمشاركة في العزف معها لسبر دقائق هذا الفن، الذي أبدع فيه فيما بعد المؤلفون والعازفون السوريون، حتى إن المطرب القدير «عمر سرميني» غنى موشحاً موزعاً بأسلوب الجاز وحلق فيه، وإذا أضفنا إلى هذا كله المسابقات والمهرجانات الدولية التي شارك فيها خريجو المعهد العالي وحصدوا الجوائز الأولى والميداليات التقديرية من مثل غزوان زركلي ولبانة قنطار وسوزان حداد ووسيم قطب ورشا رزق وتالار دكرمنجيان وغيرهم أدركنا الدور الذي لعبته المعاهد الموسيقية في نهضة الموسيقى الغربية وغزوها لأرباب هذه الثقافة في عقر ديارهم.

كان صلحي الوادي يرى في الموسيقى الغربية السلّم الحقيقي الذي يجب أن تنطلق منه الموسيقى العربية عامة، ومن هنا شجع من يجيد التأليف الموسيقي، تأليف موسيقى عربية بعلم غربي وفكر عربي بعيداً عن تأثيرات الفكر الغربي، وكان هو بالذات القدوة، فرد الحياة لموشح سيد درويش الشهير «منيتي عز اصطباري» ولأغنية «طلعت يامحلا نورها» ولأغنية كارم محمود «سمرا يا سمرا»، ثم لأغنية محمد عبد الوهاب «حياتي أنت» لتصير كلها بفضله في متناول الفرق السيمفونية. ولم يكن رعد خلف، العازف الأول في الفرقة السيمفونية بعيداً في أعماله عن هذا الاتجاه، ولكي يحقق ما يصبو إليه أسس فرقة زرياب الموسيقية

من خبرة العازفين والموهوبين، بهدف إحياء التراث العربي بلغة معاصرة ولفرق كبيرة، ولم يكتف بعد نجاحه في سلسلة الألحان الشامية والعراقيــة والمصرية والتونسـية بذلك، إذ عمد إلى تقديم مشــهديات بصرية ســمعية (ســينوغرافيا) من أهمها «ألواح أوغاريت» التي استعاد فيها حضارة تلك المملكة، وقد صــنع من أجل أن يأتي عمله متكاملاً عدداً من الآلات الموسـيقية التي كانت مستخدمة في ذلك العصر.

إنجــاز آخر هام لرعــد خلف تجلى في تأسيســه وقيادته لفرقة ماري السيمفونية وهذه الفرقة المؤلفة من عازفات ســوريات فقــط، قدمت حتــى الآن حفلــين هامين لمؤلفات لم تطــرق قبلاً، كما أن عمله الرائع «أوبرا ابن ســينا» التي عرضت في الكويت وبعض الدول الأوروبية من العلامات البارزة في الحياة الموسيقية السورية.

لم يقف المؤلفون الســوريون في عطائهم عند هذا الحد، فالمسؤولية الملقاة على عاتق المؤلفين الذيــن يؤلفون بالأســلوب العلمي الغربــي كــثر ومــن أبرزهم على الســاحة الفنيــة اليــوم عــازف الكلارنيــت العالمي «كنان العظمة» الذي وضــع أعمالاً متميزة وكتب موسيقى لعدد من الأفلام الأميركية، كذلك الأمر بالنســبة للموسيقي زيد جبري الــذي مازال يحلــق بمؤلفاته التي لا حصر لها في أجواء الســماء الأوروبية.. إن جميع هؤلاء وغيرهم يؤلفون ويعزفون بحماسة في الفرقة الوطنية الســيمفونية بقيادة ميساك باغبودريان، الذي انتقل بالفرقة بعد الخوار الذي أصــابها بعد مرض صــلحي الوادي إلى المكانــة التي كانت عليهــا، وأعتقد بعد هذا بأني قدمت موجزاً عن واقع الموســيقى الســورية اليوم التي تنبئ بالمستقبل الزاهر الوضــاء الذي ينتظــر الموســيقى العربية المصاغة في القوالب الغربية.

- هـل استفدت من قرابتك من المرحوم صلحي الوادي، وكيف؟

• عرفت الراحل صــلحي الــوادي عام ١٩٤٥، وكان يصــغرني بسبعة أعوام، ويميل لأغاني أســمهان ومحمد عبد الوهاب، وأنا الذي عرفه على آفاق الموسيقى الكلاسيكية، وبعد عشر سنوات على ذلك اقترنت بشقيقته عازفة البيانو هدى التي أســعدتني ونظمت حياتي ووهبتني ولدين رائعين الكبير منهما زيــد يميــل إلى الأدب والموســيقى وعنده مجموعة قصصية (سيمفونية الموت) وكتاب يقع في ثلاثــة أجزاء عن أعلام الموســيقى الغربية، يعد من أهم الكتب التي أصــدرتها وزارة الثقافــة، لأنه الأول مــن نوعه الذي يبحــث في حياة الأعلام كمعجم موســوعي من عام ١٢٠٠ ولغاية اليوم.

والثاني طلال كيميائي هاو للموسيقى، يعزف الكيتار ببراعة ويملك صوتاً عذباً.. أما عن الاستفادة من نسيبي صلحي الوادي، فقد تعمقت معه بما أجهله في الموسيقى لأن صلحي كما تعلم هو موسوعة موسيقية متنقلة، والعلم الذي يحمله لم يبخل به على أحد، وهو أيضاً راوية للشعر قل نظيره حتى ليحسبه المرء وهو يبحر في قصيدة لعزيز أباظة باشا أو لشكسبير أو لجوته، كأنه هو من نظم بالذات تلك الروائع، وهو أيضاً متتبع للحركة الثقافية والفكرية، ومكتبته تنوء بأمهات الكتب التي لاأدري متى أتيح له الوقت لالتهامها كلها، وهو عندما يشرح أو يناقش محتويات بعضها تجده مطلع على كل كبيرة وصغيرة فيها، وإضافة لهذا كله يهوى الطعام الطيب ويجيد الطهو، ومنه قبست وتعلمت كيف يجب أن تكون حياة الإنسان الواعي المثقف، والإخلاص والتفاني في العمل واحترام الذات الذي منه ينبع احترام الآخرين..

المشاريع المستقبلية

- ماهي مشاريعك في المستقبل للقصة أو الموسيقى؟

• إذا امتدت بي فسحة الحياة، فسأعمل على نشر مسرحيتين جادتين هما: «المدينة الحجرية» و«الإله يسترد وديعته» ورواية «المياه الجارفة» وهذه تقع في جزءين، والثاني بعنوان «الموظف يعود إلى المدينة» وبطل الأولى هو «نهر بردى» ودمشق إبان الحرب العالمية الثانية، وسأعيد نشر مجموعتي القصصيتين، إضافة «لاعترافات الزنزانة» أما في مجال الموسيقى، فقد انتهيت تقريباً من وضع كتاب عن الموسيقى العربية في سورية وهو تتمة لما بدأته في كتابي الأول «الموسيقى في سورية» وأعكف حالياً على دراسة الأغاني الفولكلورية التراثية التي يعود أكثرها إلى مرحلة الاستقرار البدوي في سورية الطبيعية. وهناك دراسات لم أتمها عن محمد القصبجي وصلحي الوادي وآمل أن يمتد بي العمر لأنهي كل هذا.

جمعية تنظيم الأسرة السورية

- أرى أنك تعمل في الهم الاجتماعي (في جمعية تنظيم الأسرة السورية) فما هو دورك فيها؟

• أنا حالياً رئيس هذه الجمعية، وهي جمعية تقوم على العمل التطوعي، وتأسست عام ١٩٧٤، بمبادرة من الأستاذ الدكتور مدني الخيمي. وتقوم مبادئها وأهدافها على رعاية الأسرة اجتماعياً واقتصادياً وصحياً. وتنتشر فروعها وعياداتها في جميع المحافظات السورية تقريباً، وآخر إنجازاتها تنمية قدرات المرأة الريفية

وأسرتها في ست قرى في محافظات ريف دمشق والسويداء وحلب، حيث عملت الجمعية على تأمين الصرف الصحي وحفر الآبار وإنشاء مراكز صحية، وتوزيع الأغنام على السكان واستئجار المراعي لها، وتعليم الأميين، وتدريب النسوة على الخياطة والتريكو وإنشاء الحدائق المنزلية لزراعة الخضراوات، وتربية الدواجن وما إليها. وكما ترى فإنه هم اجتماعي لذيذ عندما تشعر بأنك تساعد الآخرين راغباً لا مكرهاً. والمثال الذي أوردته لايشكل بالنسبة لنشاطات الجمعية الأخرى مثل مكافحة مرض الايدز وتلبية الحاجات غير المباة في العيادات و غير ذلك من الأنشطة والمشاريع سوى ٥٪.

الموسوعة العربية

- هل تتابع الحركة الأدبية الحالية، إذا كنت تتابع الحركة الموسيقية؟

• أتابع الحركتين معاً، وبالنسبة للحركة الأدبية، فما زالت إنجازات رابطة الكتّاب العرب، ورابطة الكتّاب السوريين في خمسينيات القرن الماضي أفضل منها الآن. والكتب التي تصدرها وزارة الثقافة ولا سيما تلك التي صدرت زمن الراحل أنطون مقدسي، أفضل من الكتب التي يصدرها اتحاد الكتّاب العرب، وبصورة عامة فإن جميع الكتاب اليوم يعملون بدأب في القصة والرواية والشعر ليواكبوا حياة العصر في عطائهم، ومع ذلك فإن جميع الأبحاث والدراسات في ذلك الخضم من الكتب تظل هي الأفضل. ولعل أهم ما صدر حتى اليوم هو «الموسوعة العربية» التي لولا مديرها الأستاذ الدكتور عزيز شكري لما اكتملت أعدادها وصارت بتناول المهتمين من المثقفين، وعندما أقول د. عزيز شكري، فإنما أعني الأساتذة الباحثين الذين يعملون بإدارته كل في اختصاصه كخلية نحل، وهي اليوم بسبيل إصدار موسوعات أخرى تكون رديفة للموسوعة الأم وأنا من خلال موقعي في الموسوعة باحثاً موسيقياً، أتابع مستجدات الحركة الموسيقية في العالم أجمع.

متابعات

صفحات من النشاط الثقافي — إعداد: أحمد الحسين

كتاب الشهر

العولمة والامبريالية — إعداد: محمد سليمان حسن

آخر الكلام

من تجارب الحكماء — رئيس التحرير

متابعات

صفحات من النشاط الثقافي

أحمد الحسين*

اكتشافات أثرية في حلب ومناطقها:

عرض د. يوسف كنجو رئيس شعبة التنقيبات الأثرية في مديرية الآثار والمتاحف بحلب نتائج عمل البعثات الأثرية الوطنية والأجنبية، التي عملت في مناطق حلب خلال العام الفائت، فأكد أن عملية المسح الأثري التي قامت بها البعثة البريطانية في منطقة جرابلس كشفت عن وجود ما يقرب من ٢٥ موقعاً أثرياً لم تكن معروفة من قبل.

وقال: إن البعثة الفرنسية العاملة في قلعة سمعان اكتشفت حماماً أثرياً يعود إلى الفترة البيزنطية يقع على الجانب الغربي من القلعة وفيه لوحة موزاييك

* أديب وباحث في التراث العربي (سورية)

تتميز برسوماتها الهندسية، أما البعثة السورية اليابانية العاملة في كهف الديدرية شمال حلب منذ عشرين عاماً فكشفت عن أدوات حجرية يبرودية تعود إلى نحو ٣٠٠ ألف سنة وبقايا طفل نينا درتالي هو الثالث من نوعه في الكهف ويعود تاريخه إلى ما قبل ٥٠ ألف سنة، مما يؤكد الأهمية الأثرية والتاريخية لكهف الديدرية الذي يعد من أهم الكهوف العالمية حيث سكنه الإنسان قبل ٣٠٠ ألف سنة وتعاقبت عليه أهم ثلاث حضارات وهي الحضارة اليبرودية والموستيرية والنطوفية.

وأضاف رئيس الشعبة أن البعثة الأثرية السورية اللبنانية العاملة في موقع النبي هوري كشفت عن جزء من الطريق الروماني وسط المدينة إضافة لاكتشاف كنيسة ولوحة موزاييك غاية في الأهمية وجزء من سور المدينة أما البعثة الأثرية الفرنسية العاملة في موقع جعدة الغارة فعثرت البعثة على لوحات فنية مرسومة على جدران طينية هي الأقدم في العالم ويقوم العاملون في البعثة بالعمل والتحضير لنقل هذه اللوحات من الموقع الأصلي إلى متحف حلب الوطني بعد الانتهاء من الترتيبات الخاصة بذلك.

إلى جانب ذلك كشفت البعثة الأثرية الوطنية العاملة في تل العبر الثالث الأثري بيتاً دائرياً محفوراً ضمن الأرض بنيت الجدران الداعمة له من الحجارة الكلسية المنحوتة على شكل طولاني، وقد احتوى حجرات صغيرة لتخزين الحبوب والبقوليات كما احتوى على مصطبة دائرية مرصوفة بالحجارة الكلسية.

وأوضح الدكتور كنجو أن البعثة السورية البولونية العاملة في موقع تل القرامل على نهر قويق كشفت عن آثار للسكن يعود تاريخها إلى نحو ١٢ ألف سنة قبل الميلاد وهي عبارة عن بيوت دائرية ومواقد حجرية، مضيفاً أن البعثة الأثرية في تل حالولة كشفت عن بدايات تدجين الحيوانات والزراعة حيث عثرت على مخازن للحبوب وهياكل عظمية حيوانية وإنسانية يعود تاريخها إلى الألف السابع قبل الميلاد.

أما البعثة الأثرية الاسترالية العاملة في جبل خالد بالقرب من سد تشرين فقد تابعت أعمالها للكشف عن أسوار الموقع الهيلنستية والبيوت والمعابد وقامت البعثة الفرنسية العاملة في موقع الحاضر قنسرين جنوب حلب بمسح أثري وتوثيق لجميع الآثار الإسلامية في القرية الأثرية تمهيداً للقيام بالأعمال التنقيبية في الموسم القادم.

كما اكتشفت البعثة الأثرية البلجيكية في تل أحمر مدفناً أثرياً هرمياً يعود إلى الألف الثاني ويحوي العديد من اللقى الأثرية في حين كشفت البعثة الأثرية الإسبانية في موقع تل العمارنة الواقع على الضفة اليمنى لنهر الفرات في منطقة جرابلس عن بيوت وآثار سكن تعود إلى الألفين الثاني والثالث قبل الميلاد، أما البعثة السورية الدانمركية العاملة

في قلعة حلونجي بالقرب من نهر الساجور فعثرت خلال موسمها التنقيبي الأول على بقايا حصن أثري مهم يعود إلى الألف الثاني قبل الميلاد في حين عثرت البعثة الأثرية السورية الأمريكية العاملة في موقع بالس في مسكنة شرق حلب على مسجد وقبور تعود إلى الفترة الإسلامية.[1]

مفردات عربية في اللغة الملايوية:

كشف أكاديمي ماليزي في دراسة إحصائية عن وجود ما يقرب من ٢٣٠٢ مفردة عربية موجودة في اللغة الملايوية، بالاستناد إلى مصادر معتبرة في دول اندونيسيا وماليزيا وبروناي وسنغافورة وجنوب تايلند، وذلك بالتعرف على تلك الألفاظ، ومن ثم التأكد من أصلها في المعاجم العربية والقيام بتصنيفها وتحليلها بالنظر إلى بنية الكلمة ودلالتها ثم ترتيبها حسب حروف الهجاء.

وأوضح رئيس قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا الدكتور عبد الرحمن بن شيك الكلنتني: أن هذه الظاهرة تعرف بالقرض اللغوي أو الاستعارة اللغوية وهي ظاهرة طبيعية لكل لغة حية لأنها قائمة على مبدأ التأثر والتأثير، وأضاف أن اللغة الحية هي التي تأخذ ما تراه مناسبا لها في الوقت الذي تعطي ما تحتاجه اللغات الأخرى، مشيراً إلى أن ما أخذته اللغة العربية من اللغات الأجنبية منذ عصر ما قبل الإسلام وإلى يومنا هذا يعد قليلا جداً إذا ما قيس باللغات التي تأثرت باللغة العربية وأخذت منها.

وأكد الكلنتني إن ما استعارته لغات العالم من الألفاظ العربية كثير جداً منه على سبيل المثال ٧٥٨٤ كلمة في الأوردية، و٣٢٠٣ كلمات في الملايوية، و١٦٠ كلمة في الانجليزية، موضحاً بأن الألفاظ الدخيلة على اللغة العربية بلغت ٥٢١ كلمة فقط، منها ٢٢٠ مفردة فارسية، و١٣٠ يونانية، و٦٣ سريانية، و٢٢ عبرانية، و٢٥ تركية، و٢٤ إيطالية، و١٦ فرنسية، و١٣ لاتينية، و٨ من لغات أخرى، وبين أن سبب استعارة الشعب الملايوي الألفاظ العربية يرجع إلى اعتناقه للدين الإسلامي في القرون الأولى حيث أخذ هذا الشعب من اللغة العربية ما لا يوجد في لغته من مفردات ومصطلحات تتعلق بالإسلام وتعاليمه، وأفاد بأن تلك المفردات والألفاظ انصهرت في اللغة الملايوية فصارت جزءاً منها.

وركّز الكلنتني على توسع عملية الاستعارة من اللغة العربية في المجال الاقتصادي والتجاري لاسيما في المصطلحات المتعلقة بالبنوك والمعاملات المالية والاستثمارية حيث شاعت مصطلحات الصكوك والبيع بثمن آجل والمشاركة والمضاربة والمرابحة والتكافل في الأوساط الماليزية.

وفي هذا المجال يجمع المهتمون بتدريس اللغة العربية في ماليزيا، على أن هناك إقبالاً متزايداً على تعلم العربية في جميع

المستويات العمرية والاجتماعية، حيث تشكل اللغة العربية مصدر افتخار لمن يتقنها من الماليزيين على اعتبار أنها تمثل ظل الإسلام، الذي يعد القالب والحاضن للهوية القومية لعرق الملايو.

يشار إلى أنه مع دخول الإسلام إلى ماليزيا، تأثرت اللغة الملايوية بالعربية بشكل كبير، تجلى في استخدام الحرف العربي بدل الرموز التي كانت مستخدمة في الكتابة الملايوية، حيث استخدم الماليزيون الكتابة العربية في شكلها المعروف بالخط الجاوي نسبة إلى جزيرة جاوا الإندونيسية التي منها انتشر الإسلام في الأرخبيل الملايوي، ويكاد نصف مفردات اللغة الملايوية يكون ألفاظا عربية مع تحريف بسيط إذ دخلت المصطلحات الدينية العربية إلى الملاوية دون تغيير، كالفاظ العبادات والمعاملات والمناسبات الدينية.

وبالرغم من ذلك الاهتمام الواسع والكبير فإن تعليم اللغة العربية في ماليزيا يواجه بعض الصعوبات والمعوقات الفنية، ولاسيما ما يتعلق منها بقدم المناهج المتوفرة لدى المعاهد، وضعف طرق التدريس، وعدم توفر فترات زمنية كافية لممارسة ما تم تعلمه من قبل الدارسين. (٢)

مكتشفات أثرية يمنية:

قال وزير الثقافة اليمني محمد أبوبكر المفلحي: إن فريقاً من الهيئة العامة للآثار والمتاحف في اليمن عثر في جبل يقع بالقرب من العاصمة صنعاء على نقش متكامل لقصر واضح المعالم في المنطقة التي تم اكتشافها أثرياً إلى الغرب من مدينة صنعاء مؤخراً. ولفت الوزير اليمني إلى أن النقش يعد الأول من نوعه كونه يحتوي على نقوش توضح شكل مبنى قصر يتكون من أربعة طوابق يمثل أنموذجاً لطراز العمارة اليمني القديم، وتحيط بالقصر مجموعة من النقوش الأثرية بخط المسند إضافة إلى مجموعة من رسوم الحيوانات والمخربشات الصخرية، ونوه المفلحي إلى أن الفريق الذي يجري حالياً عملية مسح لكل المنطقة المحيطة بالموقع سيبين خلال دراسته لاحقا تاريخ وأهمية الموقع الأثري.

وفي موقع الحصمة بمدينة شقرة في محافظة أبين تم الكشف عن وجود سبع مدافن قديمة في المنطقة التي تعود إلى الفترة الواقعة بين القرنين الأول والثالث الميلادي، تحوي أشكالا لآلات حربية وطقوس وشعائر ومنمنمات جنائزية، تشير في مدلولها إلى عقيدة الإيمان بالبعث والخلود بعد الممات، لمجتمع متحضر ومستقر على سواحل شقرة في ذلك العصر.

وقد أوضح مدير عام فرع الهيئة العامة للآثار بمحافظة أبين، سالم محمد العامري، أن تلك المدافن وما تضمنته من أشكال تؤكد أن سكان شقرة مارسوا مهنة الصيد البري والبحري والزراعة والتبادل التجاري مع بلدان جنوب شرق آسيا وبلاد النهرين ودول

البحر المتوسط»، وعزى العامري تأكيده على هذه الجوانب لوجود آثار تدلل على ذلك في المدافن والقبور الكائنة على أطراف المناطق الصحراوية، مشيراً إلى أن ما تقدمه هذه المكتشفات من معلومات ستسهم في توضيح حلقات هامة تاريخية خصوصاً من حيث التسلسل الزمني التاريخي للمدن الساحلية المطلة على البحر العربي ومنها مدينة شقرة.

على صعيد آخر أعلن رئيس الهيئة العامة للآثار والمتاحف الدكتور عبد الله باوزير أنه سيتم شحن قطعتين أثريتين يمنيتين عبارة عن مجسمين برونزيين لأسدين، إلى باريس لترميمهما في متحف اللوفر، وذلك بناء على اتفاق وقعته الهيئة مع متحف اللوفر، وفي إطاره سيتم نقل القطعتين الأثريتين إلى باريس، كونهما تحتاجان إلى ترميم ما بهما من كسور مختلفة تتطلب عملية معالجة شاملة، ويأتي هذا التعاون بعد النجاح الذي حققه (اللوفر) في ترميم التمثال اليمني «هوثر عثت» قبل عام ونيف، والمعروض حالياً في المتحف الوطني بصنعاء.[٣]

آثار مصرية في قاع النيل:

تقوم بعثة علمية مصرية بالبحث في قاع نهر النيل في أقصى جنوب مصر عن آثار سقطت منذ آلاف السنين خلال نقلها عبر النهر إلى عاصمة مصر القديمة.

ويؤكد القائمون على هيئة الآثار المصرية وجود أسرار أثرية في قاع النيل ينبغي العمل من أجل كشفها، ومنها وجود مسلتين تعودان إلى عصر الأسرة السابعة عشر سقطتا في النيل عند قرية تسمى الحمولا، وهي تبعد بمسافة عشرة كيلومترات عن معبد الأقصر (على الضفة الشرقية لنهر النيل)، وكانتا قد سقطتا عند نقلهما في عامي ١٨٦٩ إلى القاهرة بعد غرق المركب، ولا تزال المسلتان في موقعهما حتى الآن.

وقال الدكتور زاهي حواس أمين المجلس الأعلى للآثار إن العمل بدأ بالمسح الأثري لمنطقة جنوب أسوان وجزيرة الفنتين وهي منطقة يوجد بها الميناء الذي نقلت عن طريقه المسلات في العصر القديم، وأضاف إن البعثة قامت باستعمال جهاز دقيق موضوع على مركب مع مناظير تقوم بتصوير أعماق النهر وكذلك أجهزة خاصة تحدد أماكن الآثار تحت الأعماق.

وأوضح حواس أن هذه المهمة تحتاج إلى العديد من المتخصصين في مجالات المسح والخرائط والتقنية لإمكان معرفة مدى أعماق النهر ومستويات وحالات الرواسب والتيارات، ولذلك يجب أن نعرف أن هناك العديد من المشكلات التي سوف تواجه هذه البعثة، وتكمن أيضا في تغيير المجرى الرئيسي للنهر.

وحول آلية العمل أوضح حواس أن فريق الغطاسين المصري لن يغطس في النهر، وأن عملية الكشف عن الآثار تعتمد على استخدام جهاز سونار وأجهزة حديثة تتخلل الرواسب

بطريقة فعالة، وسوف تتم الاستعانة بمتخصص في السونار للوصول إلى عمق عشرة أمتار متغلغلا في الطين لاكتشاف الأجسام الغارقة، مشيرا إلى أن هذه المعدات موجودة الآن في الإسكندرية، وتم استخدامها في كشف الآثار الغارقة هناك.

من جهته، قال المهندس علاء الدين محروس مدير عام الآثار الغارقة إن مهمة البحث في أعماق النيل ليست مهمة سهلة مثل أعماق البحر، لأن أعماق النهر زاخرة بالتيارات الشديدة التي تتدفع من الجنوب إلى الشمال بسرعة هائلة وكذلك عدم وضوح الرؤية نتيجة الطمي الموجود في القاع.

وكانت البعثة قد عثرت على عمق ١٢ مترا بقاع النيل على قطع من الجرانيت منقولة من المحاجر ويعتقد أنها كانت فوق مركب وغرقت في هذه المنطقة، وإلى الجنوب من جزيرة كتشنر عثر على حجر كان يستعمل كمرسى للسفن وبجواره عثر على مجموعة من الأطباق من العصر الروماني مرصوصة فوق بعضها وهو ما يدل على أنها كانت موجودة داخل سفينة غرقت في هذا المكان،كما عثر في الناحية الغربية على قطعة منقوشة قد تشير إلى أنها جزء من جزيرة الفنتين وكذلك على أجزاء من كنيسة وعمود جرانيت طوله سبعة أمتار. (٤)

استعادة قطع أثرية عراقية:

ذكر وزير السياحة والآثار العراقي قحطان الجبوري أن بلاده تمكنت من استعادة ١٦ ألف قطعة أثرية سرقت من المتاحف والمدن الأثرية العراقية خلال عملية الغزو الأمريكي للعراق واحتلاله عام ٢٠٠٣.

وقال الجبوري: إن المحافظة على الآثار العراقية والمدن الأثرية والتاريخية تعد إحدى أهم أولويات العمل إلى جانب المطالبة بإعادة الآثار التي تمت سرقتها، حيث تم النجاح في إعادة أكثر من ١٦ ألف قطعة أثرية من شتى بلدان العالم، وأن ستة آلاف من هذه القطع أعيدت إلى خزانة المتحف الوطني العراقي»، وأضاف: لدينا خطة لاستعادة جميع الآثار التي تمت سرقتها من العراق قبل التاسع من نيسان/ ابريل ٢٠٠٣ وبعده عبر التنسيق مع وزارة الخارجية والسفارات العراقية في الخارج لاستعادة الآثار أينما وجدت لاسيما مع وجود تعاون مع خبراء قانونيين عالميين في هذا المجال.

وقال الجبوري: هناك تنسيق مع وزارات الداخلية والدفاع والأمن الوطني لحماية المواقع الأثرية البالغ عددها ١٢ ألف موقع والحفاظ عليها إلى جانب عدد من المواقع الأثرية التي من المؤمل أن يتم اكتشافها قريباً. وإن فرق التنقيب تمكنت من اكتشاف مواقع أثرية جديدة في محافظات العمارة والنجف، وإن بعض المواقع التي تم اكتشافها حديثاً كانت عن طريق المصادفة من خلال إنجاز بعض مشاريع البنى التحتية أو إنجاز أعمال

الحفريات فيها، مؤكداً في ذات الوقت أن العراق بلد المدن التاريخية ومدينتا النجف وكربلاء هما الآن العمود الفقري للسياحة الدينية وقد عملت الوزارة على إدخال مدينة سامراء إلى لائحة التراث العالمي ونجحت في ذلك إذ انضمت إلى ٨٥١ موقعاً أثرياً وتاريخياً في العالم.

ويشار في هذا المجال إلى أن قوات الاحتلال الأمريكي ساهمت بنهب المتاحف الأثرية العراقية، وسرقة آثارها ونهب المخطوطات التراثية العراقية، وحرق المكتبات التاريخية، وتدمير الرموز الثقافية والتاريخية العراقية، وفي هذا الصدد تمكنت الجهات الثقافية والوصائية في سورية من ضبط مئات القطع الأثرية العراقية، المهربة من العراق، وقامت بإعادتها إلى وزارة الثقافة العراقية، تعبيراً عن حرص سورية على الحفاظ على التراث العراقي، بصفته تراثاً مشتركاً للأمة العربية. (٥)

أكاديمية فلسطينية للدراما:

احتفل الفلسطينيون بالتوقيع على إنشاء أول أكاديمية فلسطينية للدراما في رام الله بالتعاون مع جامعة فولكوانج الألمانية ستبدأ في استقبال الدفعة الأولى من طلبتها في سبتمبر/ أيلول القادم.

وقال جورج إبراهيم مدير عام مسرح وسينماتك القصبة بعد التوقيع على اتفاقية تعاون بين القصبة وجامعة فولكوانج الألمانية بحضور عدد من الممثلين والمثقفين: اليوم يتحقق الحلم الذي راودني سنوات منذ كنت شاباً أن تكون في فلسطين أكاديمية للدراما، وأضاف «بعد سنتين من العمل المتواصل مع جامعة فولكوانج نوقع اليوم على اتفاقية إنشاء الأكاديمية التي ستقبل أول دفعة من طلبتها في أيلول القادم.

وأضاف إبراهيم: نحن نعلم أن البداية ستكون صعبة فالناس هنا ليست معتادة على دراسة التمثيل واتخاذه كمهنة. سنذهب إلى المدارس وإلى الجامعات لنطرح الفكرة على الطلاب، وأضاف أن البداية في المرحلة الأولى ستكون محدودة، وسيخضع المتقدمون إلى اختبارات ثقافية وفنية، وذلك بمشاركة جامعة فولكوانج التي ستشارك إلى جانب أكاديميين فلسطينيين بالتدريس في هذه الأكاديمية التي تستمر فيها الدراسة ثلاث سنوات يحصل الخريج فيها على شهادة معترف بها من وزارة التربية والتعليم الفلسطينية وجامعة فولكوانج.

وقال يوهانس كرواس ممثل جامعة فولكوانج في حفل التوقيع «من المهم جداً أن نساعدكم في إنشاء مدرسة للتمثيل في بلدكم. التمثيل جزء من الديمقراطية والحياة الاجتماعية. شرف عظيم لي ولجامعتي أن نساعدكم في هذا الاتجاه».

ووصف يحيى يخلف رئيس المجلس الفلسطيني الأعلى للتربية والثقافة في كلمة له

في حفل التوقيع إنشاء الأكاديمية بأنه «هدف أساسي وحلم من أحلامنا خلال السنوات الماضية»، وأضاف «مشروع إنشاء أكاديمية للدراما هو على أوليات الخطة الوطنية للثقافة لأنها تشكل قوة دافعة وتعزيزا للقيم الإنسانية».

وتشهد الأراضي الفلسطينية محاولات جادة لإعادة الروح إلى الحياة المسرحية فيها بعد أن تعطلت لسنوات خلال فترة الانتفاضة ويقتصر التدريب لعدد من الممثلين على المشاركة في ورشات عمل لتعلم في فنون المسرح إضافة إلى عدد آخر تلقى تعليمه في معاهد وجامعات خارج الوطن. [6]

معرض للخط العربي في بغداد:

أقام المركز الثقافي العراقي للخط العربي في بغداد معرضاً لروائع الخط العربي، ضم أكثر من ١٢٠ لوحة منها خمس للفنان الراحل هاشم الخطاط البغدادي وأرشيف كامل للخطاط مهدي الجبوري والخطاط طارق العزاوي إلى جانب تجارب شبابية أخرى تأثرت بمدرستي البغدادي والجبوري.

وذكر فالح الدوري أمين سر المركز الثقافي العراقي للخط العربي أن «المعرض بدورته الرابعة مثل تظاهرة فنية تعكس ميراثاً غنياً بالإبداع وموروثاً فنياً يمكن أن يكون لسان اللغة العربية المكتوب»، وأضاف الدوري «نأمل أن يكون هذا المعرض دعوة لمعرض دولي نهتم بإقامته في تموز/يوليو المقبل في العاصمة بغداد ووصلتنا موافقات على المشاركة من الكويت والإمارات واليمن وسورية والأردن ومصر ونتوقع مشاركة جزائرية وتونسية».

وتضمن المعرض الذي أقيم في إحدى قاعات وزارة الثقافة ويستمر حتى التاسع والعشرين من الشهر الجاري مقتنيات رائعة تعود لهاشم الخطاط البغدادي وأعمال للخطاط مهدي الجبوري الذي تتلمذ على يد البغدادي، يشار إلى أن من بين الأعمال التي تعرض للمرة الأولى تحف فنية لهاشم البغدادي أغلبها آيات قرآنية كتبت بخطوط متنوعة إلى جانب أعمال تعود للخطاط مهدي الجبوري.

يذكر أن الخطاط الراحل هاشم البغدادي ولد في بغداد عام ١٩٢١ وتعلم فنون الخط على يد أمهر الخطاطين ملا عارف الشيخلي، وقد حصل على أول إجازة في الخط العربي عام ١٩٤٣ وأكمل دراسة الخط العربي في مدرسة تحسين الخطوط في الإسكندرية ونال شهادة الدبلوم بامتياز وتوفي عام ١٩٧٣، وهو يتمتع بإمكانيات فنية متفردة في زخرفة الخط العربي، وقد تحولت أعماله إلى لوحات فنية جميلة وخصوصاً التي أبدع فيها باعتماده على الخط الديواني حيث تتحول أعماله إلى أقواس وانحناءات لافتة. [7]

خطة لترجمة ٣٠٠ كتاب:

أعلن مدير المركز القومي للترجمة جابر عصفور أن المركز يعمل على ترجمة ٣٠٠

كتاب خلال العام الحالي، وأشار إلى أن «المركز أنجز خلال عام ٢٠٠٨ ترجمة ١٥٥ عنواناً، وأضاف أننا نسعى خلال العام الجاري إلى أن نصل في عدد الكتب المترجمة إلى ٣٠٠ كتاب كخطوة أولى لزيادة حجم الترجمة وزيادة عدد العناوين المترجمة بشكل سنوي مطرد.

هذا ويعرض المركز للبيع في معارض الكتب المختلفة أكثر من ٢٠٠ كتاب من إصداراته المترجمة إلى اللغة العربية في مختلف فروع المعرفة ضمن سلاسل المركز المختلفة ومنها ميراث الترجمة والشعر والإبداع القصصي ودراسات الترجمة وكتاب الطفل وكلها أعمال مترجمة عن لغات أصلية، ومن أبرز ما يعرضه المركز الترجمة العربية لرواية «طريق الجوع» للكاتب البريطاني بن أوكري الذي يستضيفه المعرض هذا العام ضمن برنامج المشاركة البريطانية في المعرض، وذلك إلى جانب ترجمات موسوعة كامبردج في النقد الأدبي وترجمة جديدة عن الإسبانية لقصص الكاتب الأرجنتيني بورخيس أنجزها الدكتور محمد أبو العطا وأيضاً ترجمة لكتاب عمر الخيام «روزنامة» ورواية «فاديت الصغيرة» للفرنسية جورج صاند و«أم كلثوم» لابوديس صياح وترجمة لمختارات من أعمال الناقد الروسي باختين وموسوعة جديدة في تاريخ السينما «٣ مجلدات».

يذكر أن من بين الكتب الـ ٣٠٠ كتاب المزمع ترجمتها العام الحالي موسوعة النظرية الاجتماعية «٣ مجلدات» وموسوعة أكسفورد لتاريخ العصور الوسطى «يصدر منها المجلد الأول» وموسوعة أكسفورد لتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين «مجلدان» ومعجم تاريخ الأديان وقاموس بلاكويل للفلسفة الغربية «مجلدان»، وقاموس بلاكويل للتنوير «مجلدان»، إضافة إلى عدد من الكتب العلمية من بينها: الموسوعة العلمية الميسرة والمكونة من ثمانية أجزاء وكيف يتعلم الناس «المخ والعقل والتجربة والمدرسة» وما بعد الافتراضي وغيرها من الكتب، وكذلك عدد من الترجمات لكتب أساسية في تاريخ الفكر الإنساني بينها «نقد العقل الجدلي» لجان بول سارتر و«نظرية قصيدة النثر» لفيكتوريا أوتريرا. [٨]

ندوة حول التفاعل الثقافي:

شهدت مدينة باليرمو الإيطالية انطلاق أعمال ندوة /العالم العربي في أمريكا اللاتينية.. تاريخ ومستقبل مشترك/ التي تنظمها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الالكسو بالتعاون مع الاتحاد اللاتيني والأمانة العامة لمنظمة الدول الايبيروامريكية وجامعة باليرمو الإيطالية للدراسات بدعوة من منطقة صقلية.

وأوضحت الالكسو في هذا الجانب أن هذه الندوة تهدف إلى تعزيز الحوار والتفاعل الثقافي بين العالم العربي وأمريكا اللاتينية من خلال التأكيد على الجذور العربية للفضاء الأمريكي اللاتيني، كما تهدف لتفعيل التعاون

بين الجانبين وخاصة من خلال الجاليات ذات الأصول العربية في أمريكا اللاتينية.

ونوه فيليبي غونزاليس الرئيس الأسبق للحكومة الإسبانية بأهمية هذه الندوة كونها تسهم بربط أمريكا اللاتينية بجذورها العربية وتمهد لتعاون أكبر بين الجانبين، مؤكداً على الدور الذي يمكن أن تنهض به الجاليات من أصول عربية في أمريكا اللاتينية ولاسيما وأن لها مكانة بارزة على الصعيدين السياسي والاقتصادي.

من جانبه أكد المنجي بوسنينه المدير العام للالكسو: أن الروابط التاريخية العميقة التي تصل العالم العربي بأمريكا اللاتينية ميزت ثقافتيهما على مر التاريخ مستعرضاً جوانب من تأثير الثقافة العربية على المناحي الأدبية في أمريكا اللاتينية، لافتاً إلى التطلعات المشتركة بين الجانبين مقترحاً تبادل تدريس الأدب واللغات وإحداث المقاعد العلمية في جامعات الطرفين للتعريف بحضارة كل منهما والعمل على ترجمة الأعمال الأدبية العربية إلى الإسبانية والبرتغالية وترجمة الأدب الأمريكي اللاتيني إلى العربية بما يطور التعاون في مجالي التربية والثقافة بين الجانبين.

وحاضر في هذه الندوة على مدى ثلاثة أيام حوالي أربعين محاضراً من العالم العربي وأمريكا اللاتينية متطرقين إلى محاور عدة أهمها أمريكا اللاتينية ملتقى الثقافات والعلاقات بين المهاجرين العرب والمجتمعات المضيفة والعلاقات بين العالم العربي وأمريكا اللاتينية ماضياً وحاضراً ومستقبل وآفاق التعاون بينهما في مجالات الثقافة والفكر، وميادين المعرفة والإبداع.(٩)

قصائد تنشر لأول مرة،

نشرت حديثاً للشاعر الإسباني الشهير خوان رامون خيمينيث الحائز على جائزة نوبل عام ١٩٥٦ خمس قصائد لم تنشر من قبل، كان قد عثر عليها في بورتوريكو، حيث أقام الشاعر لفترة خلال فترة نفيه، قبل أن يتوفى عام ١٩٥٨.

وعنوان الديوان الذي تتدرج تحته هذه القصائد هو «أغان الكرامة والحرية»، وكان خيمينيث أهداه إلى إيسابيل أيمار، والدة زوجته، معتبرا زوجته ثوبيا كامبروبي «الآلة التي تمنح الحياة»، وتتدرج القصائد الشعرية ضمن المرحلة الفنية الأولى للشاعر الإسباني(١٨٩٨-١٩١٥)، وتتعلق بموضوعات مثل الأمل، والرغبة، والمرأة.

وقرر ورثة الشاعر طبع القصائد التي تنشر لأول مرة على تقويم يتم وضعه بشكل دائم في فندق «الادرون دي أجوا»، الكائن في مدينة غرناطة جنوب إسبانيا، ويتضمن التقويم رسوما ملونة للعديد من الفنانين، في الفندق الذي تسمى بأحد قصائد الشاعر «سارق الماء».

ويعتبر خوان رامون خيمينيث من أشهر الشعراء الإسبان مطلع القرن العشرين، كما أنه

تأثر بمدارس فن الطليعة الأوروبية، ومن أشهر أعماله «أنا وبيلاتيرو»، وقد كانت له مواقف سياسية بارزة أدت إلى نفيه خارج البلاد، وهي الفترة التي قضاها في بويرتوريكو. (١٠)

ساراماجو ينفي تهمة الانتحال:

فند الكاتب البرتغالي الحاصل على جائزة نوبل جوزيه ساراماجو الاتهام الذي وجه له بانتحال أحد أعمال صحفي وكاتب مكسيكي، وصاغ على أساسها روايته «نبضات الموت»، التي نشرت عام ٢٠٠٥، مؤكداً أنه لم ير عمل الكاتب المكسيكي، ولم يلمسه بأصابعه، وأوضح أنه أمر منطقي حين يتناول روائيان موتيفة عمل واحدة، وبالتالي أن تتشابه إلى حد ما بعض المواقف وطريقة معالجتها، لافتاً إلى موضوع العملين، وهو اختفاء الموت، حيث أن هناك كاتبتين إحداهما ارجنتينية، والثانية إيطالية كتبا في الموضوع ذاته، وتساءل هل انتحلت إحداهما عمل الأخرى.

وكان الصحفي والكاتب المكسيكي تيوفيلو أويرتا مورينو قد اتهم ساراماجو، بسرقة فكرة عمله الذي قدمه إلى دار النشر الإسبانية «ألفاجوار» ومن خلال وكيله الأدبي سيتيل ألاتريستي عام ١٩٩٧، وكان الكاتب المكسيكي قد صرح من قبل في برنامج إذاعي أن ساراماجو استوحى فكرة عمله المذكور من قصة قصيرة له بعنوان «القصة الحزينة».

ومن جانبها علقت بيلار دل ريو، زوجة ساراماجو، ورئيسة المؤسسة التي تحمل اسمه، أن هذا الخبر يظهر بين الحين والحين في الجرائد، حين تقل أخباره شيئاً ما.

يذكر أن جوزيه ساراماجو ولد عام ١٩٢٢ في مدينة صغيرة بالبرتغال، وكان عليه أن يتوقف عن مواصلة دراسته بسبب سوء الأحوال المالية للعائلة، وقد طبع أول رواية له في سنة ١٩٤٧، وكتب أعمالاً مثل «عام رحيل ريكاردو رييس» و«الكهف» و«الطوف الحجري» وحصل على جائزة نوبل عام ١٩٩٨، وكان يقول دائما، لا وقت لدي للنوستالجيا، وقد عرف ساراماجو بآرائه السياسية الحادة التي طالما أدلى بها وسببت له العديد من المشاكل، ويعد ساراماجو ناشطاً في مجالات حقوق الإنسان، حيث كان قد اشترك في مظاهرة نظمت في العاصمة الإسبانية مدريد، للتنديد بغزو العراق. (١١)

ماروخا توريس تفوز بجائزة نادال:

حصلت الكاتبة الصحفية والروائية الإسبانية ماروخا توريس على جائزة «نادال» الروائية في دورتها الخامسة والستين، عن روايتها «انتظروني في السماء»، وهي رواية تناقش عالم الأشباح.

وتجسد الرواية بعداً ذاتياً في حياة الروائية، وأبطالها كاتبان إسبانيان راحلان هما ترنثي مويس ومانويل باثكيث مونتالبان تلتقي بهما توريس في عالم الموتى ويشكل الروائيون الثلاثة بلقائهم الفانتازي منظومة سحرية، يتذكرون من خلالها الأوقات السعيدة التي جمعتهم، ونزهاتهم في برشلونة والعاصمة الإسبانية مدريد.

وقد وصلت هذه الرواية للتصفيات الأخيرة مع رواية للكاتب روبن أبيا بعنوان «كتاب الشراسة الطيب»، الذي تم وضعه على نسق «كتاب الحب الطيب» من التراث الإسباني، وهذا بدوره مستوحى من كتاب «ابن عبد ربه»، «العقد الفريد»، إلا أن النسخة الإسبانية الحديثة تتناول قضايا تتعلق بالقرن الواحد والعشرين.

وولدت ماروخا توريس في مدينة برشلونة عام ١٩٤٣ وبدأت العمل الصحفي في سن الواحدة والعشرين، وعرفها الجمهور عن طريق كتاباتها في المجلة السينمائية فوتوجراماس، وقد عملت كمراسلة صحفية، وفي جريدة البايبس التي اشتهرت فيها من خلال كتابتها لمجموعة من المقالات.

نشرت توريس أول كتبها عام ١٩٨٦، وتبعه كتب عن الصحافة وعن الرحلات ولها كتاب يدعى «امرأة في الحرب»، صدر عام ١٩٩٩ عن حياتها ومشوارها الذي أمضته كمراسلة صحفية في الحرب وحصلت على جائزة بلانيتا عام ٢٠٠٠ عن روايتها «حين نعيش».

يشار إلى أن ماروخا توريس من أبرز الأدباء الأسبان تأييدا للقضايا العربية وهي عادة ما تعيش ما بين برشلونة وبيروت طوال العام كما أنها تتميز بمقالاتها في صحيفة /البايبس/ الإسبانية واسعة الانتشار وغالبا ما تتحدث فيها عن قضايا الشرق الأوسط وتأييدها للقضايا العربية.[12]

خطب أوباما في اليابان:

حلت خطب الرئيس الأمريكي الجديد باراك أوباما في قمة قائمة الكتب الأفضل مبيعاً في اليابان كوسيلة مساعدة لتعلم اللغة الإنجليزية، حيث بيعت أكثر من ٤٠٠ ألف نسخة من كتاب لتعليم الانجليزية بعنوان «خطب باراك أوباما» وهو ما يعتبر رواجا كبيرا في بلد لا تباع فيه سوى روايات قليلة ناجحة أكثر من مليون نسخة في العام.

واليابانيون لديهم حماس لتعلم الإنجليزية ويوجد في العديد من المكتبات ركن مخصص لعشرات من الصحف الصادرة بهذه اللغة والتي يحمل العديد منها حاليا صور الزعيم الأمريكي الجديد.

وقال يوزي ياماموتو من «أساهي برس» التي أصدرت الكتاب الأفضل مبيعاً: إن خطب الرؤساء ومرشحي الرئاسة ممتازة كأدوات استماع لتعلم الإنجليزية لأن محتواها جيد ويسهل التقاط كلماتها»، وأضاف: خطب أوباما هي كذلك بشكل خاص، خطبه مثيرة للمشاعر كما أنه يستخدم عبارات مثل «نعم نستطيع» و«التغيير» و«الأمل» والتي يستطيع حتى اليابانيون حفظها.

وقال ياماموتو: إن خطب الرئيس السابق جورج بوش والمرشح السابق جون كيري قبل أربع سنوات لم يكن لها نفس الجاذبية ولا تلك التي يلقيها أيضا الساسة اليابانيون، وأضاف «في اليابان ليس لدينا سياسيون لهم نفس

التأثير الإيجابي، لهذا السبب يجب علينا أن نتحول إلى رئيس أجنبي بحثا عن شخص نعلق عليه آمالنا».

ويقدم الكتاب ذو الطبعة الرخيصة ويقع في ٩٥ صفحة خطب أوباما بالإنجليزية منذ المؤتمر الوطني للحزب الديمقراطي في عام ٢٠٠٤ وأثناء الانتخابات التمهيدية للحزب الديمقراطي التي هزم فيها هيلاري كلينتون وهي مصحوبة بترجمة يابانية.

وتصدر الكتاب الذي يبلغ سعره ١٢ دولاراً خطب أوباما قائمة الكتب الأفضل مبيعاً في الصفحة اليابانية من موقع أمازون لبيع الكتب على الانترنت.

وقال ياماموتو: لقد أرسل القرّاء بطاقات بريدية تقول: إنهم عندما سمعوا الخطب تأثروا وبكوا بالرغم من أنهم لا يفهمون الإنجليزية بدرجة جيدة جداً، وذكر أن نواباً من الحزب الديمقراطي المعارض اشتروا الكتاب لدراسة خطب أوباما.

وفي أعقاب تنصيب أوباما قررت «أساهي برس» أن تقوم بإصدار جزء ثان من الكتاب يتضمن خطابه بمناسبة التنصيب بالإضافة إلى الخطاب الذي ألقاه الرئيس الأمريكي الأسبق جون كنيدي أثناء تنصيبه في عام ١٩٦١. كما سيقدم قراءة لخطاب الرئيس أبراهام لنكولن في جتيسبرج عام ١٨٦٣. (١٢)

إحالات

١- وكالة الأنباء العربية السورية «سانا» WWW.SANA.ORG
٢- وكالة الأنباء الكويتية «كونا» WWW.KUNA.NET
٣- وكالة الأنباء اليمنية «سبأ» WWW.SABANEWS.GOV.YA.
٤- موقع المختصر للأخبار WWW.ALMOKHTSAR.COM.
٥- موقع العرب أونلاين WW.ARABONLINE.CO
٦- شبكة المعلومات العربية المحيط WWW.MOHEET.COM
٧- موقع نسيج WWW.NASEEJ.COM
٨- وكالة أنباء الشرق الأوسط WWW.MENA.ORG.EG.
٩- وكالة رويترز WWW.REUTERS.COM.
١٠- موقع ألف ياء WWW.ALEFYAA.COM.
١١- موقع البوابة WWW.ALBAWABA.COM.
١٢- موقع القناة WWW.ALQANAT.COM
١٣- موقع ميدل ايست أون لاين WWW.MIDDLE-EAST.ONLINE.CO

كتاب الشهر

العولمة والإمبريالية

عرض وتقديم: محمد سليمان حسن *

أصبحت العولمة تتخذ أشكالاً إمبريالية أكثر فأكثر إثارة للمقت.

ولحسن الحظ، توجد بدائل للسيادة الشاملة للسلعة. لكن كي يكون تنفيذها ممكناً، وكذلك من أجل المساهمة في تحويل العالم، ينبغي أن نحسن تفسيرها.

ينبغي على نحو خاص، أن نفهم أنّ الأضرار الاجتماعية والثقافية والبيئية للعولمة، ليست الكلف السيئة الحتمية للحداثة.

* باحث سوري.

تستجيب العولمة الراهنة لمصالح اجتماعية شديدة الضيق، وهي تختصر التفاوتات في كل مكان، وتقيم عقباتٍ لا يمكن تجاوزها أمام هذه التنمية المستديمة التي ينسبها الجميع إليهم، وترفض عَلانيةً تلبية الحاجات الاجتماعية الأولية.

تسعى المساهمات المجموعة في هذا الكتيب إلى البرهنة على ذلك، عبر معالجة مختلف أبعاد العولمة: الديون، أوروبة، المؤسسات، التمويل، السياسات والمصالح الاجتماعية، البيئية، الاستعمار الجديد، النزعة العسكرية واضطهاد المرأة.

❁ ❁ ❁

صدر الكتاب «العولمة والإمبريالية» عن «دار السوسن» بدمشق. قام بإعداد الكتاب مجموعة من الباحثين الأوروبيين، وترجمه إلى اللغة العربية «رندة بعث»، وراجعه وقدم له الأستاذ «عماد شيحة». يقع الكتاب في /١٢٧/ صفحة من القطع الوسط. نقدم عرضاً له بما يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب.

المؤلفون بالتعريف هم:

– أوديل كاستيل: اقتصادية، جامعة رين الأولى، من مؤلفاتها (الجنون في العولمة)٢٠٠٢.

– فرانسوا شاتليه: اقتصادي، من مؤلفاته (فليرحلوا جميعاً، شعب الأرجنتين ينتفض) ٢٠٠٢.

– جيرار دوفيبل: مدير أبحاث في المركز الوطني الفرنسي، من مؤلفاته (الأزمة والخروج من الأزمة) ٢٠٠٢.

– جان ماري هاريباي: اقتصادي، جامعة بوردو، من مؤلفاته (فرض رأس المال) ٢٠٠٢.

– ميشيل هوسون: اقتصادي، من مؤلفاته (الخدعة الرأسمالية الكبيرة) ٢٠٠١.

– غوستاف ماسيا: اقتصادي، من مؤلفاته (اقتصاد في خدمة الإنسان) ٢٠٠١.

– كلود سرفاتي: أستاذ باحث في الاقتصاد، من مؤلفاته (التمويل ضد الشعوب)٢٠٠٢.

– إبريك توسان: مؤرخ وباحث سياسي، من مؤلفاته (ضد الشعوب) ٢٠٠٣.

– ستيفاني كريبه: أستاذ محاضر في الاقتصاد، من مؤلفاته (اقتصاد التنمية) ٢٠٠٢.

– روبرت فينت: اقتصادي، من مؤلفاته (لغز العولمة) ٢٠٠٢.

❁ ❁ ❁

مقدمة الكتاب..

في عالم اليوم، ثمة وقائع يحكمها نقيضان: المنطق والعقل من جانب، واللامنطق واللاعقل من جانب آخر. وربما نضطر كي نعيش أن نعقل إمكانية تشكيل صورة للعولمة ترتدي زي أوهامنا. ما من أثر مستحدث، فالتاريخ حافل بالأمثلة. وكل دوغما تغطي الأفق وتفسح حيزاً للاختلاف. فظاهر الأمر أن الأممية الاشتراكية، والعولمة الإمبريالية تنازعتا معاً، على إنسانوية قديمة تمتد إلى (أرازموس) مواطنية عالمية. العولمة ليست حتمية، وليست الحصيلة النهائية للعالم ولا لتطور العلم والتقنية. ويبتدئ النضال ضد القهر والاضطهاد، اللذين تمثلهما الإمبريالية بالتصدي لحقائق العصر، بإحياء العقل النقدي. إن محاولة إيجاد قانون دولي جديد هو محض وهم، حتى الإنسان، والعراق وأفغانستان مثالان لا يقبلان النقاش.

❁ ❁ ❁

ميشيل هوسون: العولمة أفق جديد للرأسمالية..

في صفحات كتاب (رأس المال) المكرسة لنشوء الرأسمالية، يظهر ماركس كيف يساهم توسع التجارة العالمية في الإسراع بأفول الإقطاع وفي تعديل العلاقات بين التجارة والصناعة. هناك بعض الناس الأقرب إلينا زمنياً مثل (بول بيروش ١٩٩٤) قدحوا فكرة، أن درجة تدويل الاقتصادات المحددة بحصة التجارة العالمية من الإنتاج الوطني، ليست أعلى منها في فترات معينة من تاريخ الرأسمالية. وكما أن للأسواق حضورها مثلما تظهر لنا دراسة أجرتها وزارة الاقتصاد الفرنسية بالاعتماد على قاعدة بيانات تفضل فروع /٧٥٠/ مجموعة دولية كبيرة. هذه التحفظات ليست عبثية. فمن الضروري وضع الخطابات حول نقل نشاط الشركات من بلدانها الأصلية وحول الإنتاج في الخارج في إطارها النسبي.

يكمن جوهر العولمة في النزوع لتشكيل سوق عالمية. هذا هو ما يميز العولمة عن التدويل. في هذا الإطار أمكن إطلاق مسارات تصنيع باتباع نموذج يدعى (إحلال الواردات) يتمثل بحماية الصناعات القومية. وذلك تحديداً بألا يعرض عليها التواصل الفوري لمستوى إنتاجية البلدان الأكثر تقدماً. نحن اليوم أمام نموذج جديد يتميز بالانفتاح الكلي، ليس أمام حركة البضائع، بل كذلك أمام تدفق الاستثمارات، يمكن إذن تفسير العبور من التدويل إلى العولمة بوصفه ميل الأسعار العالمية للانخفاض وتعميم مسار توزيع الأرباح على المستوى العالمي.

العولمة هي أولاً تطور هائل للتدويل وحركة مركّزة لرأس المال والمبادلات. لقد استجاب هذا الانتشار المتسارع للتدويل لعدد من المناهج المتتالية. تمثل اللبرلة الكلية لحركة رؤوس الأموال ووزن رأس المال المالي الجانب الثاني من العولمة. سرعان ما أدت إعادة تدوير الدولارات النفطية إلى زيادة غير منضبطة في الديون، آثارها، ارتفاع مفاجئ في أسعار الفائدة. لكن هيمنة رأس المال المالي تتأكد في طلب البلدان الأكثر ثراء.

تعدّل التمثل المتفصل بين الشمال والجنوب على نحو كبير منذ الحرب العالمية الثانية. ويمكن تفسير هذا الانتقال من الموجة التوسعية الطويلة إلى الموجة التراجعية الطويلة بأسباب داخلية أساساً في البلدان الإمبريالية. كما نرى، فإن هذه القراءة تتدرج في تقليد ماركسي جدّده منظرو الإمبريالية، ثم منظرو التبعية. إن وجود تباينات شديدة في أداء بلدان الجنوب (الشرق) لا يمنع من تفحصها بوصفها كلاً.

على عكس الأفكار السائدة، فإن معظم الاستثمارات الأجنبية للشركات متعددة الجنسية تجري في البلدان الإمبريالية. إذن لا يمكن تفسير البطالة في الشمال بمنافسة الجنوب. وهذه الفكرة، التي تقدم في كثير



من الأحيان بوصفها بديهية، خاطئة تماماً لم يؤد تدويل المبادلات إلا إلى تعزيز هذه الآلية الأساسية بتشديد أشكال المنافسة داخل البلدان الإمبريالية. يؤدي عدم التناظر بين الشمال والجنوب إلى أن يكون استغلال البلدان النامية عاملاً قانونياً نوعاً ما في ديناميكية البلدان الرأسمالية المتطورة.

لو أن الخطاب حول نقل الشركات إلى الخارج لم يتوافق مع الحقيقة، لعثرنا على الوجه المقابل للبطالة في الشمال على شكل فرص عمل في الجنوب. في لعبة العولمة، هنالك العديد من المرشحين والقليل من المنتجين. وفي معظم الحالات التكييف الليبرالي يجري بالتالي وضع نموذج في بلدان الجنوب، يمكن وصفه بأنه اقصائي تبارزي،

لأنه يحدد جزءاً من الاقتصاد القادر على الارتباط بالسوق العالمي.

لقد أدت الفكرة القائلة: إن المنافسة في بلدان الجنوب هي سبب البطالة، إلى تقديم موضوع البنود الاجتماعية عبر انزياحات متتالية.

* * *

جيراردو فينيل ودومنيك ليفي: ضريبة العام ١٩٧٩ صدقه العالم ٢٠٠٠:

تأكد مسار جديد للرأسمالية منذ نحو عقدين يشار إليه بتعبير النيوليبرالية كيف يمكن تأريخ مثل تلك التغيرات؟ في السبعينيات عيّن تدهور النظام المالي والنقدي الذي أقيم بعد الحرب العامة الثانية، وصعود النزعة النقدية مرحلة أولى.

إذا كان ينبغي أن نرى توكيد النيوليبرالية إعادة تشكيل للسلطات بين الطبقات والفئات الطبقية فلا يمكن إدراك التحركات إلا بعد إعادة موضعتها ضمن مجموعة من الآليات الاقتصادية هي: أزمة الدولار. أزمة البنيوية في السبعينيات. دخول الطبقات المسيطرة. التغير التقني.

التحليل النيوليبرالية بعبارات سياسية تريد العودة هنا إلى فكرة ماركس القائلة: إن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وذلك بشروط دقيقة وتحديد في: الملاك والإداريون بوصفهم أول هيمنة مالية. أزمة العام /١٩٢٩/ والقمع المالي. تسوية ما بعد الحرب العامة الثانية. نضالات التسعينيات وتوطيد النيوليبرالية. السيطرة والتسوية في النيوليبرالية (دور الدولة). الهيمنة الأمريكية والنزعة الحربية والنضالات الطبقية.

* * *

فرانسو شيتيه: دور رأس المال المالي في الإمبريالية..

إن تجديد موقع رأس المال المالي في الإمبريالية، يعني تركيز الانتباه على الآليات التي تضمن التمركز في أسواق البلدان الإمبريالية، ومنها نحو الطبقات الاجتماعية المستفيدة من الدخول المالية، وفضل القيمة المنتجة داخل البلدان التي لا يعقل بها شيء.

ومن أجل التقاط هذه الآليات بمداها وتنوعها، من الضروري اللجوء للتعريفات التي أعطاها ماركس (الرأسمال المالي) و(رأس المال المالي).

لقد عاد رأس المال المالي بمعنييه المتكاملين ليصبح من جديد في قلب السيطرة الإمبريالية.

تصنف المنظمات الاقتصادية التدفقات

المالية الدولية في أربعة بنود: استثمارات مباشرة، واستثمارات محافظ، وقروض مصرفية، ومساعدات التنمية الرسمية. تمتلك صناديق التقاعد والصناديق المشتركة /٤٠٪/ من الأسهم المقدرة في /وول ستريت/ وأسواق السندات الأمريكية. ينبغي كذلك التأكيد على أهمية تأثير وتميز ومركزة رأس المال. وعلى أسواق المواد الأولية.

* * *

روبيرت غنيت: هل تؤدي العولمة إلى قانون الإمبريالية..

في كل مكان من العالم، بدأت مردودية الشركات في الانخفاض اعتباراً من منتصف الستينيات. وأدى ذلك إلى تباطؤ خطير في النمو. لم يترافق هذا التدويل المتزايد لرأس المال مع عولمة موازية للتنظيمات وأساليب الإدارة.

يمكن التطرق للمسألة من عدم الانطباق المكاني المتزايد بين رأس المال المتوسع ودولته الأصلية. لكن الفكرة تقول باختفاء الدولة بكل بساطة. وبتركها تشغيل رأس المال للسوق غير القابلة للصمود. ويحتاج رأس المال لمن يتولى تلك الوظائف، وليس ذلك مهمة الحكومة الوطنية بالضرورة. أخيراً إن غياب شرعية التشغيل الحالي للاقتصاد الكوني يمثل إحدى نقاط ضعفه الأساسية.

* * *

كلود سرفاتي: واقع القرن الحادي والعشرين:

تستعيد العلاقات بين النزعة العسكرية والحرب والرأسمالية راهنية جديدة في مطلع القرن الحادي والعشرين هذا.

الظاهرة البارزة منذ الحرب العامة الثانية هي تجذر النظام العسكري الصناعي في اقتصاد الولايات المتحدة ومجتمعها. كما توجب على جماعات التسلح تطوير منظومات أسلحة جديدة للجيوش البرية. إن تشكل هذا النظام العسكري الأمني يمنح الدولة الأمريكية قوة هائلة. سيطرة الولايات المتحدة على البلدان الإمبريالية الأخرى جليّة وواضحة. إن عدم احتمال حدوث حرب بين القوى الرأسمالية المسيطرة لا يبطل العلاقة التي أقامتها ماركسية القرن العشرين بين الحرب والإمبريالية.

* * *

جان ماري هاريباي: العولمة والبيئة..

شهدت نهاية القرن العشرين تسريع الرأسمالية لزيادة محتوى التسنيد الخاص بها. وفي الفترة نفسها ظهرت علامات أزمة

بيئية ربما تؤدي إلى التشكيك في شروط الحياة نفسها على سطح الكوكب. ترتدي هذه الأزمة ثلاثة مظاهر:

١- نمو اقتصادي يستنزف بشدة الموارد الطبيعية.

٢- تزايد التلوث لدرجة تجعل الهواء غير صالح للتنفس في المدن والماء غير صالح للشرب.

٣- يتأكد ارتفاع حرارة الجو الناتج عن زيادة مفعول الدفيئة. وهذا الأخير مرتبط بإطلاق الغازات الناتجة عن الفعاليات الزراعية والصناعية والنقل.

● ● ●

ستيفاني ترييه: العولمة واضطهاد النساء..

اضطهاد المرأة سابق بكثير على العولمة بل والرأسمالية. وتوسع علاقات إنتاج العولمة تضع المرأة ضمن هذا السياق.

يشمل الاضطهاد المرتبط بالجنس جميع أشكال السيطرة والاستغلال في المجتمعات البشرية.

تساهم العولمة والليبرالية، والسياسات الاقتصادية اللاحقة لها، في مفاقمة فرط استغلال المرأة واضطهادها في معظم الحالات، كما أن إجراءات التكييف ولبرلة الاقتصادات تطالهن أولاً. كما أنهن يتأثرن بسبب موقعهن القوي في سوق العمل بالتسرع وقلة فرص العمل، وأخيراً، فهن يحرمن من الحصول على وسائل الإنتاج الزراعي بسبب التمييز المنهجي الذي يثقل عليهن.

● ● ●

إيريك توسان: نظام الديون..

حين اندلعت أزمة الديون عام /١٩٨٢/ في المكسيك ودول أمريكا اللاتينية، أدرك الدائنون المأزق الذي وقعوا به. وكان لابد من علاج للصدفة تبدى في التالي:

- التخلي عن دعم السلع والخدمات الضرورية.
- رفع أسعار الفائدة.
- خفض شديد في نفقات الحكومة.
- خفض قيمة العملة المحلية.

ولتحرير هذه الأزمة المديونية، على الدول أن:

- تطور الصادرات.
- الانفتاح الكامل للأسواق.
- تحرير الاقتصاد.
- تبني نظام ضريبي جديد.
- القيام بالخصخصة.

● ● ●

أوديل كاستيل: مؤسسات في خدمة القوى الإمبريالية..

أصبحت الشركات الكبرى فاعلة وقوية في الرأسمالية المعولمة. إذ أصبح لقراراتها الاستراتيجية اليوم بعد عالمي يعبر الحدود القومية. تساهم البلدان الإمبريالية بنشاط في إقامة مؤسسات لصالح رأس المال العابر للقومية. من أهمها:

- اتفاقية التبادل الحر. شمال /جنوب.
- اتفاقية منظمة التجارة العالمية.

إصدارات..

الأساطير على البحيرات والأنهار:

كتاب حديث، صدر عن دار معد للطباعة والنشر. الكتاب من تأليف «برنارد إيلافيت». قام بترجمته إلى اللغة العربية الأديب الراحل «سعد صائب».

بيضاء بيضاء:

رواية جديدة للأديب الروائي «زهير جبور» صدرت عن دار السوسن بدمشق. تقع الرواية في /١٢٣/ صفحة من القطع الوسط.

ذات:

عن دار بعل للطباعة والنشر في دمشق. صدرت مجموعة قصصية للزميلة سوزان إبراهيم بعنوان «لأنني لأنك» جاءت المجموعة في /١٠٧/ صفحات من القطع الوسط.

احتكار:

صدرت دراسة جديدة للكاتب عدنان عويد بعنوان «رأسمالية الدولة الاحتكارية» وهي عن دار التكوين في دمشق. وتقع في /١٨٨/ صفحة من القطع المتوسط.

فيروز:

عن دار الراني للنشر في دمشق، صدرت دراسة بعنوان (فيروز ودولة الرحابنة) للكاتب أحمد عساف. وتقع الدراسة في /٣٠٤/ صفحات من القطع الكبير.

مؤتمر تجديد الفكر القومي والمصير العربي:

يأتي هذا الكتاب كتوثيق لبحوث وكلمات هذا المؤتمر وتدوين لقراراته وتوصياته. الإشراف العام الدكتور خلف الجراد.

نقد العقل العملي:

صدر حديثاً عن المنظمة العربية للتربية والترجمة كتاب «نقد العقل العملي» من تأليف ايما نويل كنت وترجمه إلى العربية الدكتور «غانم هنا». يقع الكتاب في /٢٩٥/ صفحة من القطع الكبير.

الشخصانية في الفكر العربي المعاصر:

كتاب للباحث الدكتور «حليم أسمر» أستاذ الفلسفة في جامعة حلب. صدر الكتاب عن دار المصير. عدد الصفحات /٢٤٤/ صفحة من القطع الكبير.

من تجارب الحكماء

رئيس التحرير

علم فيلسوف الحياة «سقراط» (٤٦٩-٣٩٩م) من صديق مقرّب له أن الإله «أبولون» قد نطق باسمه في معبد «دلفي» على لسان الكاهنة «بونيا» معتبراً إياه أحكم البشر.. وحتى يتحقق من صدق هذا القول، توجه إلى عدد من الحكماء والفلاسفة المعاصرين له، وقام بمحاورتهم، ثم قصد رجال السياسة، فالشعراء،

فالصنّاع،فالخطباء.. ويتقن من هذه المحاورات أنه لا يختلف عنهم في الجهل بكثير من الأشياء مثل: الخير، الجمال، الفضيلة، الأخلاق، السعادة.

ولكن نقطة الخلاف الوحيدة التي تؤكد أنه بالفعل أكثر حكمة منهم، وأرفع مكانة، أن الذين حاورهم تصوروا أنهم يعرفون، وهم، في الحقيقة لا يعرفون شيئاً، بينما هو لا يعرف شيئاً، إلا أنه - بخلافهم - لا يزعم أنه يعرف.

ولأن «سقراط» كشف جهل كل من حاوره، أصبح بغيضاً من جميع مدعي الحكمة في عصره، الذين يتظاهرون بالعلم والمعرفة، وهم أكثر الناس بعداً عنها، وبذلك أعطى خصومه السلاح الذي شهروه ضده وهو أنه «يجدّف»!؟

❁ ❁ ❁

«ورد زورث» من أكبر شعراء الحركة الرومانتيكية في القرن التاسع عشر، أشعاره تصدر عن الخيال، وتتغنى به، باعتباره أقدر على النفاذ إلى صميم الأشياء، واستشفاف الحقيقة الكلية - لا الجزئية - في الواقع الماثل، أو ما وراء الواقع، من أشعاره:

«يقفز قلبي عندما أرى قوس قزح في السماء
كما كان حين بدأت حياتي، وكذلك الآن وأنا رجل
وعندما أتقدم في العمر، أو أودع الحياة
فالطفل أبو الرجل، وأتمنّى أن تصبح أيامي مرتبطة،
بعضها ببعض، بعبادة الطبيعة».

❁ ❁ ❁

تحتفل الأوساط الثقافية والأدبية في شهر نيسان من كل عام بذكرى ميلاد الشاعر الفرنسي الكبير «شارل بودلير» (١٨٢١-١٨٦٧)، ويصدر سنوياً دراسات عديدة عن شعره والجماليات الفنيّة فيه، والثورة اللغوية التي قادها، ممثلة في جرأته على استخدام الألفاظ والتعابير الفظّة الغريبة، التي تبدو متنافرة في تراكيبها.

يلخّص «بودلير» اتجاهه، أو تجربته الفنية في إحدى قصائده قائلاً:

«أنتم كونوا شاهدين أني قد أديت واجبي

كالكيميائي المتمكن، كالروح السامية،

قد استخرجت من كل الأشياء جوهرها

وصنعت منها ذهباً»

«هسيود» من أقدم شعراء اليونان، الذين تدين لهم الإنسانية بما قدمه من أعمال شعرية خالدة، لا يعرف الزمن الذي عاش فيه، هبطت عليه آلهة الشعر وهو يرعى الغنم، وكلمته بالغار، فتحول من الراعي إلى الزراعة التي غدت مصدر إلهامه، ومادة إبداعه، وتعد قصيدة «الأعمال والأيام» أهم قصائد «هسيود» التي ضمنّها بما ينبغي للفلاح أن يقوم به إزاء الأرض والزرع، في مواسم مختلفة، كما ضمّنها كثيراً من التأملات والحكم المواعظ الأخلاقية، التي تحض على القيام بالواجب، والتمرس الدائم بالعمل مهما كان المرء متفوقاً فيه، من أجل نفع البشر، وتدعو إلى التمسك بالعدل، حتى يعيش الإنسان سعيداً، والابتعاد عن العنف لأن العنف يؤدي إلى الغضب، والغضب يسير للشر.

وكان «هسيود» قد كتب هذه القصيدة تحت تأثير الخلاف الحاد الذي نشب بينه وبين أخيه، بسبب أرض ورثاها معاً، ومما جاء في هذه القصيدة،

بيانه الواضح لأخيه بأن طريق الفضيلة طويل في البداية، لما يحتاج إليه من ضبط للنفس، إلا أنه سهل في النهاية، يقول «هسيود»:

«إن أفضل الرجال قاطبة
من يتأمل نفسه في كل شيء
ومن يتبصّر بالأمور ونتائجها
ومن يستمع إلى النصح البليغ
أما الأحمق اللاهي عن أموره
الذي لا يتعظ بعبر الآخرين،
فهو امرؤ حياته وموته سواء».

من كــــروم الجمــــال

اللوحة: وجـــه فتـــاة
الفنان: حسام دبس وزيت
(دمشـق- ١٩٧٤)



يعتبر فن الوجه (البورتريه) واحداً من الموضوعات الرئيسة للفن التشكيلي عموماً، وفن الرسم والتصوير خصوصاً، لما يمثله هذا الجزء من الإنسان من أهمية وظيفيّة وشكليّة وتعبيريّة، فهو المدخل والمعبر إلى الجوانيّة الإنسانيّة، في لحظتها الآنية، حيث تعكس ملامحه (لاسيما العيون والفم) الحالة الراهنة للإنسان، سلبيّة كانت أم إيجابية، مضافاً إليها حالة الفنان - الراسم، ذلك لأن غالبية الفنانين والنقاد والباحثين الجماليين، أكدوا على حقيقة تقول أن العمل الفني الوجهي، يمثل وجه المرسوم (الموديل) مُضافاً إليه وجه الراسم (الفنان).

في لوحته (وجه فتاة) المنفذ بالألوان المائية الشفيفة، يبرهن الفنان التشكيلي الشاب (حسام دبس وزيت) على تمتعه بجملة من الخصائص. فهو يمتلك ناصية أدواته التعبيريّة بتمكن وخبرة وموهبة، ويلم بشكل جيد، بالنسب التشريحيّة السليمة، ويتعامل ببراعة مع تقنية الألوان المائيّة الشفيفة والشديدة الحساسيّة، حيث لايمكن معها، تدارك الخطأ، مثلها في ذلك، مثل نحت الرخام، بل ويقوم بتوظيفها لصالح موضوع اللوحة، وهو هنا هذا الوجه الأنثوي الصبوح الذي يرمق المشاهد له، بنظرة وديعة وحذرة في آنٍ معاً.

واءم الفنان (دبس وزيت) في لوحته، بين الألوان الحارة والباردة، وبين اللون والرسم، وهذا الأخير سحبه من اللون، بمعنى أنه لوّن ورسم باللون الذي كثفه في أماكن توضع الظل (الشعر والكتفين) وجعله شفيفاً من مناطق الضوء (صفحة الوجه والعنق).

على الرغم من بروز النزعة الواقعيّة في اللوحة، إلا أن صيغة الاختزال والتلخيص التي عالجها من خلالها، والانفعال والعفوية، في طريقة تعاطي ريشته مع اللون، منح هذه الواقعية حيويّة وحداثة وجمال.

د. محمود شاهين

عيون الأنباء في طبقات الأطباء



يعد كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لمؤلفه أحمد بن القاسم بن خليفة، المعروف بابن أبي أصبيعة، المولود في دمشق سنة ٦٠٠ هـ/ ١٢٠٣م، من الكتب الطبية والتراثية المهمة في تاريخ التراث الطبي والعلمي العربي الإسلامي، إذ لم يضع أحد مثله سوى ابن أبي أصبيعة في هذه الفترة الزاهرة في تاريخ بلاد الشام والعالم الإسلامي..

يقول المؤلف في سبب وضعه هذا الكتاب: «وبعد فإنه لما كانت صناعة الطب من أشرف الصنائع وأربح البضائع.. وأنه لما كان قد ورد كثير من المشتغلين بها، والراغبين في مباحث أصولها وتطلبها، منذ أول ظهورها إلى وقتنا هذا.. ولم أجد لأحد من أرباب هذه الصناعة.. كتابا جامعاً في معرفة طبقات الأطباء، وفي ذكر أحوالهم، رأيت أن أذكر في هذا الكتاب نكتاً وأخباراً في مراتب المتميزين من الأطباء القدماء والمحدثين ومعرفة طبقاتهم على توالي أزمنتهم وأوقاتهم، وذكر شيء من كتبهم».

وهكذا انصرف ابن أبي أصيبعة في وضع كتابه وجعله في خمسة عشر باباً. الخمسة الأولى منها تتناول كيفية وجود صناعة الطب، وطبقات الأولين في الصناعة، وطبقات أطباء اليونان، ثم يتحدث في الأبواب العشرة الباقية عن الأطباء الاسكندرانيين والعرب في أول ظهور الإسلام والسريان ابتداء ظهور بني العباس، وأطباء العراق والجزيرة وبلاد العجم والهند والمغرب والأندلس ومصر وبلاد الشام، ويحتوي هذا الكتاب الرائع مايقارب أربعمئة ترجمة. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة اللاتينية في مطلع القرن الثامن عشر.

ع. ق